CAHIERS DE CITÉ LIBRE CAHIERS DE CITÉ LIBRE CA

POUR LE MARIAGE DU PRÊTRE

le couple sacerdotal

PHILIPPE BERGERON

cl-8

ÉDITIONS DU JOUR $2.00



POUR LE MARIAGE DU PRÊTRE

LE COUPLE SACERDOTAL

DISTRIBUTEUR :

MESSAGERIES DU JOUR
service des messageries des
ÉDITIONS DU JOUR INC.

1651 rue Saint-Denis, Montréal 129
téléphone : 849-8328
(si la ligne est occupée : 849-2228)

Maquette de la couverture :
Studio Gagnier, Fleury et Associés

© *Tous droits réservés, Copyright, Ottawa* 1970
Les Editions du Jour Inc.
Dépôt légal — Bibliothèque Nationale du Québec,
premier trimestre 1970

4

PHILIPPE BERGERON

POUR LE MARIAGE DU PRÊTRE

LE COUPLE SACERDOTAL

ÉDITIONS DU JOUR
1651 rue Saint-Denis
Montréal

CAHIERS DE CITÉ LIBRE

Nouvelle série XXe année

Hiver 1970

Secrétariat de la rédaction :
Jean Pellerin, Jacques Tremblay, Jacques Hébert,
1651, rue Saint-Denis, Montréal 129

Éditeur propriétaire :
LE SYNDICAT COOPÉRATIF D'ÉDITION CITÉ LIBRE

Publié par
LES ÉDITIONS DU JOUR INC.
1651, rue Saint-Denis, Montréal 129 (849-2228)

Réalisé par les presses des Ateliers de
PAYETTE & SIMMS INC.
Saint-Jean

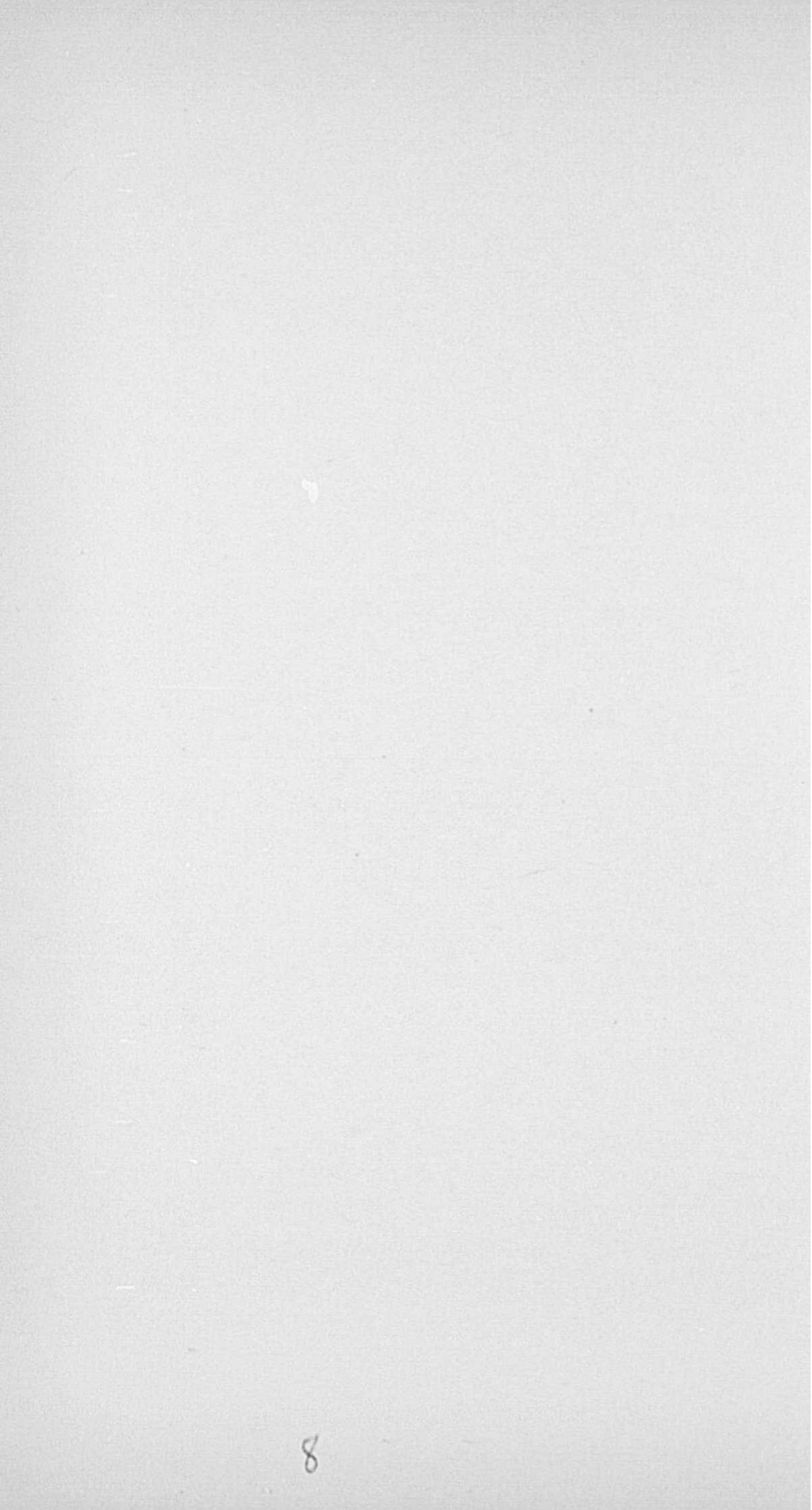
Abonnement :
Cité libre,
7045, av. du Parc
MONTRÉAL - 303, P.Q.

Périodicité : 1 an, 3 cahiers

Abonnement ordinaire : $5.00

Abonnement de soutien : $10.00

Au-delà d'Eve et de Marie



Préface

L'humanité occidentale est en crise : crise de la civilisation, crise des valeurs. On l'a dit et répété, mais nous n'y croyons pas vraiment. Au-delà des transformations superficielles et des réajustements nécessaires, l'humanité occidentale, et plus encore l'Eglise, continuent de vivre selon les structures, la mentalité, la morale et la théologie d'une époque révolue, sans avoir le courage de tirer les conséquences d'une aussi radicale remise en question. Les valeurs spirituelles sont encore présentées comme l'apanage de la société ; en fait, elles ont plutôt l'allure d'un placage aussi artificiel que ridicule : elles ne sont plus enracinées au coeur des hommes.

Nous assistons à un phénomène que la pratique des greffes du coeur nous a fait connaître, celui du rejet. Un bon nombre d'Occidentaux et parmi eux bon nombre de chrétiens rejette, avec un haut-le-coeur qui nous fait frémir, la société et les valeurs sur lesquelles elle repose. Rien d'étonnant à cela puisque nous avons identifié les valeurs avec leur mode d'existence concret ; nous avons conféré à leur forme particulière l'aspect d'incarnation permanente ; nous avons imposé les traditions et la mentalité passées comme lieu privilégié des valeurs plutôt que de les proposer comme d'humbles et faibles tentatives pour rejoindre un idéal. Nous avons multiplié les absolus : il faut bien qu'un jour ils tombent sous les coups répétés de ceux qu'ils n'ont pas réussi à écraser.

Deux solutions sont actuellement proposées. La première consiste à reprendre intégralement, avec quelques réajustements secondaires, les valeurs traditionnelles selon leur mode d'existence actuel. L'histoire nous enseigne les fruits merveilleux qu'elles ont produits : il faut donc serrer les rangs, colmater la brèche faite par les assaillants, sonner le rappel du glorieux passé. La seconde veut rompre d'une façon radicale en rejetant, avec violence si nécessaire, aussi bien les valeurs trans-temporelles que leurs formes particulières. Mais ces deux solutions, radicalement opposées, sont également indignes de l'homme : la première parce que l'avenir de l'homme se situe en avant, non en arrière (ce qui ne l'empêche pas de regarder en arrière pour recueillir les leçons du passé) ; la seconde parce qu'elle ruine l'histoire en la conduisant au nihilisme et à la destruction.

Il faut donc trouver une troisième voie qui consiste

à dépouiller les valeurs spirituelles de leur mode d'incarnation concret pour les ressaisir à un degré d'intériorisation plus intime : au-delà de leur manifestation singulière, reprendre leur contenu à un niveau philosophique et religieux supérieur et ainsi leur conférer une forme nouvelle. Cette voie est exigeante : elle demande un effort de réflexion et de prière, une qualité de vie et de désir, une espérance illimitée en l'homme aimé de Dieu. Elle exige un ébranlement de nos structures, une conversion de nos modes de pensée et de nos schèmes intellectuels. Toute mutation est douloureuse ; mais c'est plus qu'une mutation que nous avons à opérer, c'est une nouvelle naissance. Peut-être serons-nous saisis, au cours de cette démarche d'un profond vertige : la peur du vide. Mais toute création est à ce prix.

L'humanité occidentale est en crise ; une crise des valeurs ne signifie pas nécessairement que notre civilisation est à l'article de la mort, mais qu'elle est « en procès » vers une transformation radicale et révolutionnaire.

1 Le christianisme an I de l'ère lunaire

Ce petit livre repose tout entier sur un postulat de base qui en assure la validité et la cohérence. Celui qui ne l'accepte pas ne trouvera dans cet écrit qu'idées fantaisistes et peu pratiques, spéculations vaines et sans fondement. Mieux vaudrait pour lui retourner aux berceuses que lui chante le passé.

Ce postulat s'impose incontestablement : l'humanité tourne actuellement une page de son histoire ; un monde

est en train de naître ; nous sommes à l'aube d'une ère nouvelle.

Cette affirmation n'a rien d'une révélation, mais il arrive que notre manque d'attention intellectuelle ne nous fasse pas voir la portée de la révolution qui est en train de s'opérer. Qu'on le veuille ou non, que cela nous plaise ou pas, nous assistons à l'ébranlement et à la destruction des structures actuelles de notre civilisation, sans que nous puissions encore prévoir ce qui naîtra de ces ruines. Le phénomène revêt une telle ampleur et atteint à une telle profondeur que nous risquons beaucoup plus de le sous-estimer que de le surestimer. C'est pourquoi au cours de ce chapitre je tâcherai de montrer la radicalité de ce mouvement et d'en dégager les conséquences pour l'évangélisation.

Les signes

Quels sont les signes de cette mutation qui est en train de s'opérer ? J'en décèle trois principaux qui s'enchaînent les uns aux autres : la montée de la classe étudiante, le mouvement de contestation, la crise des valeurs. J'attache une particulière importance au premier de ces signes. La classe étudiante constitue en effet la première génération de cette société nouvelle. Cette classe sociale qui n'entre pas dans les catégories des sociologues, est hésitante, insatis-

faite ; elle ne sait pas encore ce qu'elle veut, ce qu'elle doit créer. Elle ne sait que refuser l'organisation de la société actuelle et l'échelle des valeurs sur laquelle elle repose. Elle veut une chose : faire advenir, par un immense effort créateur, une nouvelle société qui demeure encore la grande inconnue.

C'est dans cette optique qu'il faut saisir pour la comprendre en profondeur la contestation étudiante qui gagne tous les pays où la technologie est fortement avancée. Il faut une fois pour toutes avoir assez de discernement pour ne pas réduire la contestation à la longueur de la barbe et des cheveux, à une tenue négligée, ni même aux actes de vandalisme que nous connaissons. Il ne s'agit pas de faire l'apologie de la bêtise, mais d'être assez perspicace pour découvrir au-delà des faits brutaux (qu'il vaudrait peut-être mieux mettre entre parenthèses) l'intention profonde, peut-être même inconsciente, qui s'exprime sous des dehors peu rassurants. Allons au-delà des actes extérieurs et objectifs et demandons-nous quel sens véritable recèle la contestation. Quelle signification faut-il donner à cet immense mouvement étudiant ? Celle, comme dit Ricoeur, d'une révolution culturelle.

Toute révolution culturelle entraîne, c'est inévitable, une crise des valeurs : elle provoque un phénomène semblable à celui que l'on craint chez le greffé du coeur : le rejet qui n'est rien d'autre que cette incapacité de supporter plus longtemps un corps étranger à l'organisme. Cette crise des valeurs me semble avoir une double portée : d'une part un refus global de l'échelle des valeurs de la société actuelle basée sur l'efficacité, la productivité, l'argent et qui tend à faire de l'homme un robot ; et

d'autre part la désaffection avouée ou inavouée à l'égard des valeurs spirituelles qui prennent l'allure d'un placage aussi artificiel que faux. Celles-ci n'ont pas pris racine chez les jeunes parce qu'elles leur apparaissent trop étroitement liées dans leur forme particulière à la société qui les véhiculent et qu'ils rejettent.

Une ère nouvelle

Les signes sont donc évidents. Tâchons maintenant de mieux comprendre le monde qui naît en dégageant ses principales caractéristiques. Et tout d'abord sa technicité, c'est-à-dire l'application généralisée de la méthode scientifique à tous les domaines de l'activité et de la vie humaines. D'une part la technicité modifie la nature : comme le remarque justement Heisenberg, l'homme ne retrouve partout que lui-même et le monde dans lequel il vit et qu'il domine n'est plus que l'expression de ses propres structures mentales ; l'homme n'est-il pas en voie d'achever une technicisation totale de la terre ? D'autre part, cette technicité envahit l'homme lui-même de façon telle que celui-ci pense, agit, vit avec une mentalité scientifique qui, selon Bachelard, modifie les structures mentales elles-mêmes.

La technicité a provoqué un double phénomène : la sécularisation et l'athéisme. La sécularisation exprime la

« profanité » du monde. Selon ce processus, les réalités constitutives de la vie humaine (réalités scientifique, culturelle, politique) tendent à s'établir dans une autonomie de plus en plus grande à l'égard de toute norme religieuse ou sacrée. La science a fait une première percée qui sert de modèle aux autres disciplines : elle rejette comme arbitraire toute intervention autre que l'expérience ; la méthode d'analyse évacue tout caractère sacré des choses et de la nature, réduit les événements à des faits et la nature à des lois. Ce procédé qui s'avéra si fructueux dans les sciences expérimentales fut appliqué à toutes les réalités humaines pour rejoindre progressivement les domaines politique, éducatif, culturel, etc. La sécularisation donne donc le coup de grâce, s'il en est encore besoïn, à l'idéal de la « société chrétienne » qui veut intégrer toutes les institutions humaines dans le grand mouvement de l'histoire du salut et coordonner les diverses disciplines sous l'autorité de la théologie.

La technicité qui « sécularise » le monde, engendre le phénomène massif de l'athéisme. En schématisant beaucoup, on peut dire que jusqu'au début du XXe siècle, l'ensemble des peuples occidentaux professait une certaine foi religieuse. Pour l'homme d'aujourd'hui, Dieu est mort. Il s'agit ou bien d'un athéisme pratique insensible aux valeurs chrétiennes, ou bien d'un athéisme postulatoire où l'homme se donne à choisir entre Dieu et lui-même, entre la foi en un Etre suprême et sa propre liberté. Ce mouvement lancé par la science se précisa dans les grandes critiques de la religion du XIXe siècle. Celles-ci détruisirent une foule d'idoles et de faux dieux, libérant l'homme des formes aliénantes de la religion, et anéantirent la

pratique religieuse grégaire et le christianisme social pour sombrer trop souvent dans le grégarisme d'un athéisme jouisseur.

Un nouveau type d'homme

Dans ce monde technicisé, sécularisé et athée, un nouveau type d'homme commence d'apparaître dont je veux esquisser le portrait à partir de deux types antérieurs. La société et la philosophie grecque ont donné naissance à l'*homo sapiens*. Pour la médiation du *logos*, l'homme prend conscience de sa séparation nette de la nature et des êtres qui l'habitent et se reconnaît le privilège d'entrer en relation avec la divinité par une activité contemplative. Toute la dignité de l'homme consiste dans cet effort pour rejoindre le Bien suprême. Mais il faut bien se rendre à l'évidence que la philosophie antique est impuissante à valoriser la *praxis*. La contemplation qui ne débouche pas sur une activité pratique, la domination de la nature par la connaissance qui ne conduit pas à une maîtrise effective s'aliènent finalement dans les spéculations creuses et les querelles verbales inutiles.

Or, fait étonnant, le *sapiens* demeura le type incontesté de toute la civilisation occidentale jusqu'à Hegel inclusivement. Opérant une coupure radicale avec le passé, Marx restitua à l'homme sa puissance dominatrice. Au *faber*

incombe la tâche de « techniciser » l'univers, en reconduisant le hasard, en découvrant les lois et la structure de la matière, en maîtrisant les déterminismes, en construisant une société totalement rationalisée. Telle est la tâche de la *praxis* totale.

L'homme d'aujourd'hui n'a pas renoncé à ce projet technique. Son ampleur même lui indique la direction d'un progrès indéfini. Mais l'avènement d'une société complètement technicisée provoque une inquiétude profonde. Le spectre de l'homme-robot nous hante ; l'homme, être unidimensionnel selon la formule très expressive de Marcuse, c'est-à-dire dépouillé de toute intériorité, incapable de former des projets d'affectivité, vidé de toute conscience réflexive. C'est pourquoi il faut substituer au *faber* le *scientificus*. Celui-ci, s'il ne veut pas conduire l'humanité dans l'aliénation la plus délirante, doit, en plus de recueillir la ferveur prométhéenne, retrouver l'élan ascensionnel du *sapiens ;* joindre à la passion de dominer celle d'aimer, unir la *praxis* à l'adoration. Le *scientificus,* parce que débarrassé des formes aliénantes et primitives de ses relations avec la nature et la divinité, sera en mesure d'ouvrir un vrai dialogue avec son frère humain pour construire un monde meilleur, avec une épouse pour former un projet d'amour et de communion, avec Dieu pour répondre à son appel.

La société québécoise

La société québécoise ne vibre que depuis peu aux accents du monde moderne, mais le rythme de la révo-

lution tranquille s'accélère selon des proportions géométriques. Il y a une génération à peine, elle répondait encore aux signalements d'une chrétienté de type médiéval : les différentes disciplines humaines étaient coordonnées sous l'autorité de la théologie comme les diverses sociétés civiles étaient soumises pratiquement à l'autorité suprême de l'Eglise. La philosophie elle-même qui demeurait toujours théologique dans son inspiration cherchait à établir la rationalité de la foi et à intégrer l'homme dans le grand mouvement de l'histoire du salut qui a son origine et son terme en Dieu.

Ainsi, jusque vers 1940, la nation québécoise vit sous le mode d'une société close, à l'abri de toute influence extérieure, sauf celle de la Rome chrétienne qui lorgne avec nostalgie du côté de la grande époque médiévale. Or voici qu'en l'espace de deux ou trois décennies, notre « société chrétienne », enjambant les six siècles de développement de la pensée moderne, se précipite selon un processus d'accélération quelque peu frénétique vers une industrialisation massive et une sécularisation nécessaire : la chrétienté s'effrite et on entrevoit dans un avenir pas très lointain une Eglise de diaspora dans une société indifférente au problème religieux.

L'évangélisation du monde

L'Eglise n'a pas pour mission d'empêcher le monde de changer, encore moins de pleurer le monde passé, mais de faire face à la difficile réalité du monde présent pour lui

annoncer la parole du salut. Or, il me semble que l'évangélisation actuelle revêt une spécificité qui la distingue de l'évangélisation antérieure. En schématisant beaucoup on peut remarquer, de l'Eglise naissante à nos jours, un immense et grandiose mouvement d'évangélisation qui, en trois vagues successives, a répandu la Bonne Nouvelle aux dimensions du monde. C'est l'époque des grands géants missionnaires qui, à l'exemple de Paul, ont manifesté l'universalité du salut accordé à tous les hommes de quelque race, nation ou classe sociale qu'ils soient.

La première vague d'expansion accomplit l'évangélisation de l'empire romain, le monde méditerranéen d'alors. En se conciliant progressivement les faveurs du pouvoir civil, l'Eglise a de plus en plus lié sa vie et son développement à ceux de Rome. De cette collaboration est née la première forme de chrétienté, où le christianisme devint la religion d'Etat, où l'empereur et le pape unirent l'une à l'autre la destinée de l'empire et celle de l'Eglise pour le meilleur et pour le pire dans le célèbre édit constantinien. Mais bientôt l'empire se désagrège ; les bases du trône impérial se fissurent ; la pression des barbares du nord s'accentue dangereusement. L'ébranlement de l'empire romain risque de secouer l'Eglise elle-même et de l'entraîner avec lui dans la ruine. Petit à petit cependant l'Eglise reprend conscience de sa mission d'universalité et reconnaît dans ces envahisseurs des hommes appelés à la foi chrétienne et dans leurs terres d'origine un continent à évangéliser. Alors acceptant courageusement le monde nouveau, elle se décide à passer aux barbares. Une armée de moines envahit les pays chrétiens d'Europe et la croix

triomphante couvre de son ombre tout cet immense territoire. Après trois ou quatre cents ans d'efforts soutenus, la chrétienté médiévale s'épanouit avec sa floraison d'arts et ses grandes synthèses philosophico-théologiques du XIIIe siècle. A nouveau les autorités civile et religieuse se prêtent un mutuel appui. Le pape, reconnu comme l'arbitre suprême, intervient dans le règlement des conflits politiques.

L'équilibre de cette société théocratique n'allait pas durer longtemps. Celle-ci allait succomber, non sous les coups des attaques militaires, mais sous les assauts de l'esprit moderne, issu lui-même du christianisme. Cette secousse fut tellement forte qu'elle ruina à jamais les bases non seulement de la chrétienté médiévale, mais de toute forme de chrétienté.

Je reviendrai plus loin sur ce point. Pour le moment examinons quelque peu la troisième vague de ce premier cycle, celle qui couvre la période s'étendant de la Renaissance au XXe siècle. Cette phase coïncide avec l'exploration des continents inconnus des Européens : les Amériques, l'Afrique, l'Asie. A nouveau la ferveur missionnaire ébranle l'Eglise : ces territoires inexplorés où planter la croix du Christ, ces peuplades indigènes à évangéliser suscitent une levée d'hommes et de femmes qui se groupent en compagnies missionnaires et se lancent à la conquête du monde. Pour la première fois, le message de Jésus retentit aux quatre coins de l'horizon. L'évangélisation jusqu'alors virtuellement universelle le devient effectivement. La Bonne Nouvelle fait le tour de la terre. La Parole de Dieu est enseignée à toutes les nations selon le voeu final de Jésus lui-même.

Nouvelle forme d'évangélisation

Pourtant à l'heure même du troisième grand souffle missionnaire, une scission radicale est en train de s'opérer entre l'Eglise et les pays traditionnellement chrétiens : une nouvelle foi, la foi en l'homme, un nouvel esprit, l'esprit moderne, se gagnent la faveur des hommes cultivés et font échec à la foi chrétienne.

Pourquoi cette régression ? Comment expliquer que l'esprit moderne soit né et se soit développé en dehors de toute influence chrétienne sinon en opposition avec elle ? L'élucidation de cette question est nécessaire à la compréhension du monde actuel et à la nouvelle forme d'évangélisation qu'elle requiert.

Soulignons d'abord un fait qui risque de passer inaperçu : le mouvement humaniste de la civilisation moderne et le projet technique qui le caractérise proprement sont un effet, un produit du christianisme. C'est l'Eglise elle-même qui a nourri l'humanité et l'a préparée à cette prise de conscience d'elle-même. Pourtant entre la mère et son fils le dialogue est tragiquement rompu. D'une part l'homme moderne ne reconnaît pas que le christianisme est à l'origine de son essor : il va jusqu'à le rejeter au nom même de cet humanisme nouveau dont la puissance prométhéenne est la plus étonnante expression. D'autre part, l'Eglise n'arrive plus à établir la communication avec cet homme qu'elle a engendré. Elle piétine lamentablement et s'attarde dans des combats d'arrière-garde. Elle répète les mêmes processus d'évangélisation qui lui ont si bien réussi autrefois et elle garde la secrète nostalgie de ces belles réussites du passé : les chrétientés constantinienne

et médiévale. Elle n'arrive plus à inventer des formes nouvelles d'évangélisation pour un humanisme radicalement nouveau. Elle développe une attitude globale qui n'est pas sans ressemblance avec le phénomène psychologique de régression. C'est pourquoi elle n'assume plus ce rôle qu'elle avait si bien rempli dans les siècles précédents. Elle n'indique plus la direction d'une progression de la dignité humaine. Elle n'assure plus le rôle d'éducatrice évangélique de l'homme moderne qui en a pourtant tragiquement besoin.

Voilà la situation paradoxale du monde moderne : un homme engendré par l'Eglise, mais qui ne la reconnaît plus pour mère et maîtresse de vérité ; un christianisme qui n'arrive plus à dialoguer avec cet homme nouveau, à lui transmettre le message trans-historique de Jésus.

Il faut donc inventer une nouvelle forme d'évangélisation qui corresponde à la démarche de l'homme moderne. Pouvons-nous préciser cette nouvelle action de l'Eglise ? Le monde de l'expansion évangélique était un monde spontanément théiste. La mission de l'Eglise apparaissait clairement : annoncer le vrai Dieu contre les idoles du paganisme, purifier les modes d'expression religieuse, manifester l'excellence de la religion d'Amour. Mais le monde actuel qui a vu la naissance de l'humanisme moderne s'est refermé sur lui-même, trouvant en lui seul le dynamisme de sa croissance et la finalité de sa *praxis*. C'est à cet homme qu'il faut annoncer Jésus, non pas comme à quelqu'un qui n'a jamais connu le vrai Dieu, mais comme à quelqu'un qui ne sait plus vivre avec Dieu ses projets humains. C'est donc à un effort d'approfondissement, d'intériorisation que l'Eglise doit convier l'homme actuel.

Celui-ci ayant pris la mesure de ses possibilités créatrices est rappelé à lui-même, au pays de la vérité intérieure comme dit Malebranche, pour prolonger en Dieu ses plus ardents désirs.

Conclusion

Face à ce monde qui naît et dont nous sommes les acteurs et les maîtres, le chrétien est invité à arc-bouter toutes ses forces créatrices au renouvellement des formes d'évangélisation. Il faudra un bon jour et une fois pour toutes cesser de lorgner sur le passé comme sur un modèle à reproduire. La compréhension de cette simple vérité nous a pourtant déjà coûté assez cher. Le temps est venu de comprendre et d'aimer assez le passé pour porter nos regards vers l'avenir, pour tendre toutes nos voiles afin d'aborder de nouveaux rivages, non pas géographiques mais spirituels. Et si nos ancêtres dans la foi ont choisi de passer aux barbares plutôt que de périr avec l'empire majestueux, il nous est aujourd'hui demandé de passer aux athées plutôt que de mourir d'anémie. En dépit des ébranlements et des secousses qu'elle connaîtra, une nouvelle Eglise en naîtra qui sera toujours l'Eglise de Jésus.

C'est dans cette optique que se situent mes réflexions sur le couple sacerdotal. Elles veulent être un essai pour préciser dans un domaine particulier la forme que pourrait prendre et que prendra bientôt le sacerdoce dans une Eglise assez vivante pour être capable de se renouveler.

2 Le système clérical en accusation

La crise actuelle de la civilisation rejoint progressivement tous les domaines de l'activité et de la vie de l'homme ; la rupture, pour ne pas dire l'opposition, entre les modèles sociaux et les exigences de la vie quotidienne manifeste le vieillissement des structures et oblige les individus comme les groupes à l'invention.

Le système clérical n'échappe pas à cette mise en accusation générale. Mais plus que toute autre forme de

vie, il résiste aux attaques qui se multiplient contre lui. Extérieurement il a encore assez bonne allure, mais quiconque soulève le voile des apparences se rend vite à l'évidence qu'il est miné de l'intérieur. Officiellement il n'a pas encore commencé d'opérer sa mutation qui équivaudrait peut-être à sa disparition. Bien au contraire, de haut nous viennent des enseignements, encycliques, monitums qui continuent de proposer l'image traditionnelle du prêtre : formation cléricale, mode de vie cléricale, statut clérical à l'intérieur de l'Eglise, et, bien sûr, maintien du lien nécessaire entre célibat et sacerdoce.

A vrai dire, il est assez facile de comprendre les raisons de la permanence du système clérical. A la peur de voir disparaître une forme de vie qui a donné dans l'histoire de bons résultats sans qu'on puisse entrevoir ce qu'il conviendrait de lui substituer, se joint l'équivoque fondamentale de reconnaître dans le statut actuel l'expression d'une volonté de Dieu qui exige fidélité et soumission. Ceci est d'ailleurs la source d'une ambiguïté foncière que ce petit ouvrage tente de dissiper.

Cependant, les appels de la hiérarchie n'empêchent pas le malaise de se développer à tel point qu'il n'est pas exagéré de parler d'un état de crise permanent au sein du corps clérical. On continue de proposer l'idéal ancien, et, plutôt que de mettre en doute le système, on préfère insinuer sinon accuser de démission (encore que cela arrive) les individus qui contestent de l'intérieur en disant leur malaise ou de l'extérieur en quittant les rangs du clergé.

Mais on ne peut indéfiniment et impunément contredire la vie et ses exigences. Le système clérical est non

seulement ébranlé du dehors par le monde moderne mais aussi du dedans par ceux qui en subissent le joug. Les difficultés actuelles du prêtre sont manifestes : insertion dans la société, valorisation de son service et de son état qui apparaissent *in-signifiants* pour le monde moderne.

Historique du système clérical

En première approximation, on peut dire que le système clérical apparaît comme la source principale du malaise actuel. C'est cette affirmation que je veux vérifier au cours de ce chapitre. Afin de jeter un peu de lumière sur ce problème, je ferai un bref retour sur les origines du système pour en dégager par la suite les conséquences. Puisque la situation que nous dénonçons s'enracine dans un lointain passé, un regard historique nous permettra de mieux la comprendre et de relativiser les choses que nous sommes un peu trop enclins à reconnaître comme absolues.

Dans un livre dont je crois la lecture nécessaire pour tout homme qui réfléchit sur ce problème, (*Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise*), le père Audet a l'heureuse idée de poser la question du style de vie du prêtre, mariage et célibat, en les subordonnant à l'attention prioritaire du service pastoral : la parole et l'eucharistie. L'auteur remarque d'abord qu'aucun des termes qui, à l'origine, ont désigné le « service » de l'évangile n'a été

emprunté à l'univers sacral du judaïsme ou à l'univers sacral gréco-romain, mais viennent directement de la langue profane. Les personnes qui au début ont servi l'évangile ne se sont pas regardées elles-mêmes et n'ont pas été perçues par la communauté comme formant dans l'ensemble un « personnel sacral » du genre que représentait le sacerdoce lévitique. Ceci est d'autant plus étonnant que les modèles ne faisaient pourtant pas défaut ni dans le judaïsme pour les Juifs convertis, ni dans le monde gréco-romain pour ceux qui venaient de la gentilité.

Quel est le sens de ce fait étonnant ? Les premières générations chrétiennes ont perçu que les gestes et rites sacrés continuaient à faire partie de leur vie propre sans pour autant étendre cette perception jusqu'à revêtir d'un caractère sacral, indissociable et permanent, les personnes qui accomplissaient ces gestes ou présidaient aux assemblées (p. 119-120). D'ailleurs une telle interprétation était sollicitée par la proximité de l'événement Jésus qui, de la tribu de Juda n'était pas revêtu du sacerdoce lévitique.

Durant plusieurs générations, l'Eglise a vécu de son héritage originel sans ressentir le besoin d'étendre, dans ses structures pastorales, le champ du sacré. C'est d'ailleurs cet allègement du sacré qui assurait aux structures de la jeune Eglise une très grande flexibilité qui allait lui permettre de franchir la frontière du judaïsme et de rejoindre dans sa réalité mouvante le vaste monde de l'empire romain. Du même coup, cette limitation du champ sacral assurait aux premières communautés chrétiennes une très grande liberté d'action, d'invention et d'adaptation (p. 121).

En fait, il faut attendre la fin du IIe siècle et le début du IIIe pour percevoir dans la vie de l'Eglise un change-

ment notable à cet égard. Le processus de sacralisation des « services » de l'Eglise est alors solidement amorcé. L'idée de consécration fait son chemin et avec elle revient celle de la convenance de l'abstention conjugale, résurgence de cette séculaire et irréductible antinomie de l'impur et du sacré par laquelle une secrète impureté est attachée à l'exercice de la sexualité.

Ainsi la sacralisation des « services » de l'Eglise et par voie de conséquence la sacralisation des personnes exerçant ces fonctions devenaient les facteurs déterminants qui allaient donner naissance à un corps sociologique « sacralisé ». Ce « corps sacral » s'est fortement organisé et s'est acquis peu à peu une puissance politique que l'ère constantinienne avait consacrée. Bientôt commencèrent d'apparaître deux « catégories » : les clercs ou gens d'Eglise qui savaient lire et les autres qui ne savaient pas lire, les laïcs. Ainsi s'est constitué un système, appelé le clergé, formant une classe sociale de première importance et s'organisant délibérément, à partir du XIe siècle, sur le mode du célibat obligatoire. L'homme qui voulait exercer le service de l'évangile devait entrer dans le corps clérical et en accepter les règles.

C'est ce système que nous connaissons encore et qui donna dans l'ensemble des résultats fort positifs sur le plan de l'évangélisation en même temps qu'il exerça une influence civilisatrice incontestable. Mais depuis cent cinquante ans en Europe et un peu moins ici (pour les raisons que j'ai expliquées dans le chapitre précédent), le système s'est organisé sur le mode défensif et conservateur, ce qui a entraîné un certain nombre d'inconvénients majeurs :

fermeture sur soi, immobilisme de la pensée théologique, nostalgie du passé[1].

La cléricalisation de l'Eglise

L'organisation des prêtres dans un corps sociologique structuré eut des répercussions qui franchirent vite les limites du système clérical lui-même. C'est en fait l'Eglise qui s'est trouvée du coup cléricalisée. Les clercs modelèrent l'Eglise à leur image, imposèrent à la communauté les éléments de leur puissante organisation. L'accentuation abusive de la structure hiérarchique, de la centralisation romaine, de la visibilité et de l'uniformisation de l'Eglise dans une perspective post-tridentine et anti-réformiste, finit par présenter trop exclusivement l'Eglise selon le modèle pyramidal que Mgr McGrath, évêque de Panama, caractérisa avec force à la seconde session du Concile. « On donne de l'Eglise une image sans réalisme, dans laquelle la vie entière du croyant semble consister dans la soumission à la hiérarchie ; dans une espèce de pyramide cléricale, le laïc se trouve au plus bas niveau, comme un enfant de choeur au service de tous ».

Ainsi l'établissement et le renforcement du système clérical nous conduit aujourd'hui dans une impasse, et si

---

(1) Ces quelques notes des derniers paragraphes sont empruntées à Marc Oraison, *Le débat sur le célibat des prêtres*, Sélection hebdomadaire du journal *Le Monde*, du 18 avril au 24 avril 1969, p. 7.

les résultats passés furent dans l'ensemble positifs, leurs fruits actuels sont plus que douteux. Les laïcs, pour un très grand nombre d'entre eux, furent réduits à n'être qu'un troupeau docile, à rester de perpétuels mineurs soumis à la « tyrannie idéologique » et à l'autorité incontestable du clergé au lieu d'être éduqués à la liberté évangélique. Les prêtres eux-mêmes furent maintenus dans un infantilisme moral et intellectuel et dans un état de constante dépendance à l'égard de la hiérarchie, plus soucieuse d'en faire des clercs que des hommes qui doivent assumer la responsabilité inaliénable de mener une recherche personnelle, de vivre une expérience religieuse, et de parvenir à l'autonomie humaine. Même les évêques furent victimes du système. Au lieu d'être des pasteurs, ils furent confinés au rôle de grands exécutants des désirs et des ordres de la puissante curie romaine qui « latinisa » et « romanisa » l'Eglise beaucoup plus qu'elle ne l'universalisa. Seul le pape avait droit de penser, d'écrire et d'enseigner parce que seul il jouissait de l'assistance directe de l'Esprit-Saint.

Ce tableau à peine caricatural n'est guère réjouissant. Il n'est pas étonnant que, prenant conscience de pareil régime d'asservissement, les prêtres désirent en secouer le joug afin de se libérer eux-mêmes et de sauver l'Eglise de cette oligarchie cléricale, car ce n'est pas l'Evangile, l'Eglise ou le sacerdoce de Jésus qui sont en accusation, mais le système ecclésiastique qui s'écroule, ayant perdu son sens et son utilité. L'Eglise cléricalisée, le sacerdoce cléricalisé, tenant sous sa férule le laïcat, n'ont plus de signification consistante et il nous appartient de souhaiter, sinon de hâter sa disparition.

Décléricaliser l'Eglise

L'expression a beau ne pas nous plaire, elle n'en exprime pas moins une tâche essentielle à accomplir. Il s'agit d'abord, du strict point de vue théologique, de faire la critique d'une Eglise cléricalisée. Celle-ci en effet met en évidence la structure, la hiérarchie de l'institution : selon un modèle pyramidal du pape aux simples fidèles, elle devient une réplique d'une monarchie hautement centralisée et inspirée du régime impérial romain. Une telle Eglise tend, de par sa structure même, vers l'établissement d'un état de chrétienté tel que je l'ai décrit dans le chapitre précédent et dont j'ai donné deux exemples.

Or, l'état de chrétienté m'apparaît théologiquement un retour à l'Eglise de l'Ancien Testament, c'est-à-dire à une Eglise pré-évangélique. La caractéristique principale de l'Eglise vétéro-testamentaire dont la chrétienté est une réplique plus ou moins réussie vise à unir le temporel et le spirituel sous l'autorité d'un même chef. Aux yeux des Juifs, celui qui a le mieux réuni ces deux fonctions, c'est David, roi et grand prêtre, qui devint d'ailleurs le type par excellence du Messie. C'est pour cette raison que les Juifs attendaient un Messie qui incarnerait dans sa personne la mission royale et la mission sacerdotale. C'est pourquoi ils ne reconnurent pas le messianisme de Jésus, parce que celui-ci refusa de se conformer à l'idée qu'ils se faisaient de l'Envoyé de Dieu. On ne méditera jamais trop ce très beau texte des tentations où, dans la solitude du désert, Jésus s'efforce de découvrir la volonté de son Père et de se choisir un projet de vie pour réaliser sa

mission. Or, justement, il refuse comme un piège du diable cette union du temporel et du spirituel en sa propre personne. Il refuse ou plutôt dépasse et approfondit le type davidique. Toute sa vie d'ailleurs il sera fidèle au messianisme nouveau qu'il propose en s'enfuyant dans la montagne et la solitude chaque fois qu'on veut le faire roi.

Jésus lui-même a donc inauguré une nouvelle Eglise et nous devons renoncer à toute forme qui s'apparente à la structure vétéro-testamentaire. Nous avons à passer de la chrétienté à la fraternité, de l'institution cléricale à la communauté ecclésiale. Selon la très belle expression du père Audet, « l'évangile est d'abord un événement et, pour l'essentiel, un événement de l'ordre de l'espérance ». Il est l'espérance du Royaume de Dieu et de la vie éternelle. « Or, l'événement évangélique se continue dans l'événement ecclésial. Car l'Eglise n'est rien d'autre que le nom nouveau de l'espérance continuée à travers les temps des hommes ». Et c'est pourquoi l'Eglise est d'abord une fraternité, une communauté d'hommes communiant dans la même foi et qui se donne des structures qui respectent cette note essentielle et spécifique.

Décléricaliser le sacerdoce

Les premières victimes du système clérical, ce sont les prêtres eux-mêmes qui, depuis l'âge du petit séminaire (là où malheureusement ils existent) ou du grand séminaire,

se voient proposer en modèle du prêtre parfait le type clérical. Cet idéal sacerdotal est si bien défini et réglé que le jeune séminariste n'a pas à se préoccuper des relations réelles avec la vie pour découvrir et inventer sa façon propre et originale d'être prêtre ; il n'a qu'à s'efforcer de l'imiter et de le reproduire. A cette fin, on le « sépare du monde » pour le faire vivre dans un lieu où la vie concrète avec ses exigences réelles ne peut contredire le modèle proposé. Le séminariste apprend alors à agir « en séparé » : il se vêt d'un costume distinct, il développe des attitudes corporelles et un langage propres à son nouvel état : il convient de..., le prêtre doit... C'est la façade, le séminariste entre dans le personnage. Il s'inscrit dans une théologie qu'on qualifie d'universelle pour mieux masquer son impuissance devant le formidable défi de la mentalité contemporaine qui a connu la triple révolution des sciences, du marxisme et de la psychanalyse. Par-dessus tout, on propose au jeune séminariste un type réussi d'expérience spirituelle : une demi-heure de méditation le matin (méditation remise, méditation omise), puis messe et action de grâces ; au cours de la journée il faudra faire un quart d'heure de lecture biblique, de lecture spirituelle et de visite au Saint-Sacrement ; le clerc a aussi une dévotion à la Vierge Marie : il convient de réciter son chapelet tous les jours. Il ne doit pas omettre non plus l'examen de conscience le soir, et aussi l'examen particulier. Bientôt il devra ajouter à tout cela son bréviaire. A chaque semaine, le clerc doit se confesser et faire une heure d'adoration.

On le prévient qu'une fois sorti du Séminaire, il devra rester fidèle à tous ces moyens vérifiés et qui ont fait leurs preuves en n'en omettant pas le moindre, le diable com-

mençant toujours par nous tenter et nous faire trébucher sur des petits points avant de nous proposer de plus « gros » manquements. Pour achever le tout, la chasteté et le célibat : suspicion à l'égard de la chair, méfiance à l'égard de la femme qui est toujours vue sous le modèle d'Eve et de Marie, ou en termes vulgaires, le modèle de la vierge et de la putain.

Après quatre ans d'entraînement, le candidat est mûr pour le sacerdoce, prêt pour le ministère. Il affronte la vie. Il n'a pas trop à s'inquiéter de son avenir et de son apostolat : il s'en remet à la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans les mains de son évêque qui lui confiera d'abord une petite tâche. Il ira vivre dans des maisons cléricales, presbytères, collèges privés ou évêchés. Ses premiers contacts avec la vie réelle dans l'exercice de son ministère lui révéleront, à sa grande surprise, que les hommes ont des interrogations sur lesquelles sa théologie ne lui a pas appris à réfléchir ; qu'ils développent des attitudes et des comportements qui sont tout différents des siens ; qu'ils sont sourds à son langage et à sa parole sur la vie chrétienne, l'évangile, la pauvreté. Petit à petit, au cours des âges, la communication entre lui, les chrétiens et le monde devient coupée. Il se croit de plus en plus « un séparé ». En fait il devient un fonctionnaire du culte : il fait son ministère, il dit sa messe et récite son bréviaire, entend les confessions pour ensuite se retirer dans sa chambre loin des combats et des affrontements quotidiens.

Evidemment, ce genre de vie suscite peu d'enthousiasme. C'est bien le contraire qui serait étonnant. Où est la libération promise par Jésus à ceux qui marchent à sa suite ? Ce ne sont pas les jeunes qui manquent de géné-

rosité, c'est le cléricalisme qui leur répugne. Il faut décléricaliser le sacerdoce, briser le lien qui le réduit à la caste cléricale, supprimer le système ecclésiastique comme mode d'existence du sacerdoce, renverser l'institution des petits (là où ils existent encore) et des grands séminaires qui préparent des prêtres pour le XIXe siècle et qui engendrent de perpétuels mineurs.

Si nous ne procédons pas à la liquidation du sacerdoce cléricalisé, celui-ci se liquidera de lui-même en tant que forme archaïque : le plus vite sera donc le mieux. Mais plus encore il faut le supprimer parce qu'il s'inspire d'une fausse conception du sacerdoce. D'où la nécessité d'en faire une critique qui se situe dans la ligne de celle que j'ai brièvement esquissée sur l'Eglise cléricalisée. De même qu'il faut refuser celle-ci parce qu'elle tend à n'être qu'une réplique de l'Eglise de l'Ancien Testament, ainsi il faut renoncer au sacerdoce cléricalisé parce qu'il tend à faire revivre le sacerdoce lévitique avec son appareil sacrificiel et avec toutes ses ambiguïtés où le sacré s'oppose au profane qui reste contaminé par une certaine impureté non seulement rituelle mais aussi ontologique. Cette régression implicite au sacerdoce ancien est inacceptable parce qu'elle est essentiellement une erreur théologique. Lorsque Jésus meurt sur la croix, le voile du temple se déchire et Jésus engloutit dans sa mort tout l'ordre ancien, y compris le sacerdoce lévitique, pour faire naître l'ordre nouveau avec le sacerdoce néo-testamentaire. Non seulement le système clérical doit être liquidé parce qu'il date en nous proposant un modèle qui pouvait convenir à l'époque constantinienne et au Moyen Age, mais plus encore parce qu'il est un contre-sens évangélique. Il ne s'agit pas seulement de

supprimer un archaïsme culturel, mais un archaïsme ontologique irréconciliable avec la nouveauté radicale du sacerdoce inauguré par Jésus. Il n'y a plus ni hommes ni femmes, ni Grecs ni barbares, ni esclaves ni maîtres, ni clercs ni laïcs.

Rappelons la démarche suivie depuis le début de cette étude. L'homme moderne qui s'éveille dans un monde radicalement nouveau récuse le mode de vie clérical : il s'agit d'une irréconciliabilité pratique (chapitre I). De là nous sommes passés à une critique radicale du sacerdoce ecclésiastique qui tend à s'identifier au sacerdoce lévitique : il s'agit d'une antinomie ontologique et théologique (chapitre II). Une première conclusion s'impose donc : Il faut supprimer le système clérical comme mode d'incarnation du sacerdoce afin de découvrir la place du prêtre dans le monde moderne et le sens véritable du sacerdoce chrétien.

3 Le dialogal et le transdialogal

Ce chapitre vise à situer le couple sacerdotal comme incarnation nouvelle de la spiritualité chrétienne dans le courant de vie moderne. Il s'agit de voir comment ce nouveau mode d'existence de l'expérience religieuse s'accorde avec ce que le monde naissant nourrit de meilleur et de plus profond ; il s'agit de découvrir sur un point précis comment l'homme moderne, au-delà de son athéisme et de son hédonisme actuels, aspire à une révélation spirituelle.

Les réflexions que je propose sont en fait la réponse que je me suis apportée à une question qui me préoccupe depuis quelques années et qui s'énonce ainsi : dans quelle mesure une expérience privilégiée d'amitié et d'amour est-elle nécessaire aujourd'hui à l'éveil d'un amour plus universel et au progrès de l'expérience religieuse ? Ou, en d'autres termes, sans expérience privilégiée, un amour universel ne risque-t-il pas de vider le coeur de l'homme de toute sympathie affective pour n'être plus qu'un vain mot, et l'expérience religieuse ne conduit-elle pas la personne au refus de l'engagement pour devenir une illusion pour soi et pour les autres ?

Comme point de départ de cette démarche, je veux montrer l'impossibilité ontologique d'un cheminement solitaire (absolu) vers Dieu et la nécessité de la relation humaine, de l'intersubjectivité comme soutien et incarnation de l'expérience religieuse. Envisageons cette proposition d'abord du côté humain. L'expérience religieuse passe par l'expérience humaine. La prise de conscience du divin s'enracine dans une prise de conscience de l'humain. Celle-ci est le lieu de la manifestation ou de l'appel de celle-là. Or, l'expérience humaine se vit selon deux modes intimement liés : solitude et communion.

Voici pourquoi. L'homme est essentiellement finitude, insuffisance, manque d'être : la séparation ontologique est son statut. Cependant l'homme n'est pas simplement finitude, mais *conscience* de finitude, et par là même désir d'infinité. Prenant conscience de son inachèvement, l'homme cherche à le surmonter ; se rendant compte de son manque ontologique, il tente de le combler ; mesurant la distance qui le sépare de l'Etre, il s'efforce de la par-

courir. La personne est donc d'abord invitée à tourner son regard sur elle-même et à se reconnaître comme incarnation particulière, originale, irremplaçable, mais aussi étroitement limitée et bornée de l'humain : c'est le connais-toi toi-même socratique ou l'invitation de Malebranche de pénétrer au pays de la vérité intérieure.

Mais la prise de conscience de soi dans la solitude est en même temps appel de l'autre, invitation au dialogue, désir de communion. Le sujet tente de surmonter dans la communication le manque d'être dont il a eu la révélation. L'intersubjectivité révèle une autre manifestation particulière avec sa richesse et sa pauvreté ontologiques. Cette ouverture à l'autre, puis aux autres, approfondit la méditation sur l'humain et éclaire sa radicale insuffisance, contingence et finitude. Ce processus dialectique de retour sur soi – ouverture à l'autre et aux autres devient le tremplin d'une ouverture sur Dieu. La rencontre dialogale devient appel de révélation divine dans une rencontre transdialogale. Tel est le chemin dialectique vers Dieu : de l'indigence individuelle à l'indigence spécifique à la plénitude divine.

La recherche de l'autre prend souvent l'allure d'une fuite de soi, d'une illusion, d'une duperie. Pour oublier le vertige de son non-être, l'individu refoule la conscience de sa distance de l'être et se précipite dans la distraction de la rencontre artificielle en attendant de l'autre la révélation de lui-même. En réalité, l'homme ne peut pas s'installer dans l'être ou plutôt il ne peut suppléer la conscience d'être à la conscience de non-être. S'il le fait, il est victime d'une illusion ontologique qui conduit à la stérilité. L'homme est plongé au coeur du devenir. Et seule la conscience

de cette situation permet de fonder un dialogue vrai entre deux personnes. Nous reviendrons sur ce point au chapitre suivant.

Si, du côté humain, l'expérience intersubjective apparaît comme une médiation nécessaire dans cette ascension dialectique vers Dieu, elle l'est encore bien davantage dans la perspective de l'Incarnation. Depuis les premières pages de l'Ancien Testament, l'amour humain nous est présenté dans sa réalité vivante comme une parabole de l'amour divin. Jésus est à la fois la parabole et la réalité de l'amour. En lui le symbole et la plénitude se trouvent réunis. En lui le dialogal et le transdialogal s'articulent merveilleusement. Et puisque l'amour est relationnel (en Dieu relation trinitaire, en l'homme relation intersubjective), Jésus nous invite à passer de la relation dialogale à la relation transdialogale, c'est-à-dire à être associé à l'intimité des relations divines et par conséquent à plénifier le dialogue humain.

Il y a donc un rapport intime, indissociable entre le dialogal et le transdialogal, comme il existe une mystérieuse unité de l'humanité et de la divinité en Jésus. Comment s'articulent les deux termes de ce binôme ? Il faut reconnaître une antériorité absolue du transdialogal sur le dialogal. C'est lui qui fonde ontologiquement celui-ci, qui le vivifie. Mais c'est au coeur même du dialogal que se manifeste le transdialogal. L'expérience de l'amour humain est le point d'ancrage de la révélation de Dieu, la rencontre humaine devient le lieu de la rencontre divine. La relation humaine est alors interprétée comme l'exemple d'une autre relation, et chacun des deux êtres impliqués dans la relation d'amour est renvoyé dans la solitude humaine à l'intimité ardente avec Dieu. Ainsi le dialogal est non

seulement le lieu de la manifestation du transdialogal, mais plus encore sa voie d'accès.

∴

Dans une société traditionnelle, pré-industrielle, disons une société de type médiéval, l'expérience de l'humain se fait à l'intérieur des communautés humaines primaires : la corporation pour l'homme de métier, le village pour la famille, la paroisse pour le prêtre. Ces communautés favorisent entre les membres les relations humaines : la relation homme-homme prime la relation homme-matière. La nature elle-même est associée au mode de relation humaine : elle n'est pas perçue selon un mode de connaissance scientifique, mais elle est saisie comme totalité vivante et intégrée au monde humain.

Mais l'intégration de l'homme au coeur de la société moderne est d'un tout autre type. Tout le premier chapitre de ce petit livre vise à souligner la radicale nouveauté de la civilisation actuelle. Le monde scientifique est un monde sécularisé et athée. La nature n'est plus d'abord considérée comme une totalité vivante intégrée au monde humain, mais comme un domaine à inventorier, à dominer et à utiliser. L'homme entretient non pas une relation vivante, mais une relation scientifique avec l'univers. Or, le type de relation que l'homme entretient avec la nature tend à devenir le type de relation que l'homme entretient avec

l'homme. La relation homme-matière tend à se substituer partout, même à l'intérieur de la société, à la relation homme-homme. Nous vivons, selon l'expression de Gabriel Marcel, dans un « monde cassé ». Les hommes s'acharnent contre l'humain, en se traitant les uns les autres comme ils traitent la matière. C'est le monde de l'efficacité, de la productivité, de la spécialisation, de l'homme unidimensionnel. La contestation et les revendications sociales ne peuvent se comprendre que comme refus de ce mode inhumain de relation.

Or, le monde scientifique est aussi le monde de l'anonymat, le monde de la solitude. Les anciennes communautés humaines éclatent. Elles ne sont plus des milieux de vie ; elles ne véhiculent plus des valeurs humaines propres à nourrir le coeur de l'homme. Le village, la corporation, la paroisse, ne correspondent plus à de véritables entités sociologiques. Le syndicat pour l'employé, la ville pour le citoyen, la paroisse pour le prêtre ne sont plus des lieux de rencontres où circule la sève jaillissante des valeurs humaines. L'homme est davantage rejeté dans la solitude. Et plus il se sent solitaire, plus il éprouve le besoin d'une relation privilégiée. La solitude renvoie l'homme à lui-même et plus la conscience de la solitude s'accentue, plus s'éprouve le désir d'une véritable communion. Au contraire, plus l'homme s'identifie à un groupe, à une communauté (société de type traditionnel), plus il en éprouve les objectifs et les impératifs vitaux, moins se fait sentir en lui le besoin d'approfondir le dialogue avec un être privilégié.

*
* *

Appliquons ces propositions au problème qui nous préoccupe, celui du prêtre, pour en dégager les conséquences. On ne peut pas ne pas constater l'incapacité des communautés sacerdotales actuelles à répondre à cet appel de relation privilégiée. Celles-ci sont en effet le prolongement dans un monde radicalement nouveau de communautés de type traditionnel. Il n'est pas étonnant qu'elles soient mésadaptées et constamment mises en accusation. La communauté religieuse de cinquante prêtres ou de cent religieuses, les grands séminaires de cent cinquante résidents, ne trompent personne sur la qualité des relations humaines qui y sont entretenues. Leur prétention à favoriser l'épanouissement de la personnalité, la maturité humaine, et à répondre au désir de communion ne fait que mieux masquer l'infantilisme des personnes et la superficialité des liens qui unissent les membres. Tout se passe comme si ces communautés, à cause de leur caractère normatif, rendaient impossible l'affirmation de la vie intime et personnelle et provoquaient la dissolution du moi dans l'identification à un modèle clérical ou religieux véhiculé par la communauté et proposé par elle avec assez peu de tolérance. La tentation est forte pour l'individu de s'isoler et de se refermer sur lui-même, mais l'expérience humaine comme lieu de manifestation du divin et comme voie d'accès au transdialogal est alors « court-circuitée ». Que vaut alors la relation transdialogale ?

La petite fraternité

Il me semble que les exigences de l'insertion du sacerdoce à l'intérieur du monde moderne requièrent une radi-

cale transformation des communautés traditionnelles. La solitude éprouvée et le désir de relation privilégiée nous indiquent deux voies : ou bien la vie en petites fraternités ou bien le choix d'une épouse, d'une compagne de vie : le couple sacerdotal. Je crois que, pour l'avenir, le choix n'est pas à faire entre la grande communauté et la petite fraternité, mais bien entre la petite fraternité dans le célibat d'une part, l'intimité du couple sacerdotal d'autre part.

L'intention qui a présidé à la formation des petites fraternités est sans aucun doute de retrouver l'authenticité de la vie religieuse dans la simplicité de l'appareil extérieur. La fraternité a, du point de vue de la signification, deux avantages marqués sur la grande communauté. D'abord elle est le lieu du partage, c'est-à-dire, la mise en commun des biens et la prise en charge commune des devoirs. Dans les grandes communautés, chacun possède sa voiture, sa télévision, son petit appartement. Ne nous leurrons pas : la résidence religieuse n'est rien d'autre qu'une maison de pension avec des services communs. De plus la fraternité favorise une expérience humaine authentique. Dans la grande communauté, il existe des liens amicaux entre certains membres, mais ces relations interpersonnelles n'ont pas de dimension communautaire ; ce n'est pas sur elle que se construit, à proprement parler, la communauté : ces liens sont plutôt paracommunautaires. La petite communauté est au contraire bâtie sur la fraternité qui devient le substrat même de la vie d'équipe et le lieu de la charité et de la prière. Au contraire, la grande communauté, et c'est là un fait paradoxal, n'arrive plus à rassembler ses membres pour la prière. Car tel est bien le résultat de la coupure entre communauté et rela-

tion humaine : des hommes qui vivent dans une même maison, partageant les mêmes objectifs, n'arrivent plus à se retrouver ensemble devant Dieu. Une communauté qui n'est plus le lieu d'une expérience humaine véritable, n'est pas non plus le lieu d'une démarche commune vers Dieu.

Mais la petite fraternité devra faire la preuve qu'il est possible de maintenir un équilibre entre intimité et liberté. Le besoin d'intimité peut être si pressant qu'il s'exprime dans un embrassement étouffant. Le désir d'une liberté et d'une autonomie personnellement et authentiquement assumée peut faire éclater la fraternité.

Le problème du célibat

Entrevoir la possibilité du couple sacerdotal, c'est soulever la question majeure du célibat. Une double raison motive traditionnellement cet état de vie : d'une part il favorise un engagement plus profond par la liberté qu'il procure à ceux qui l'assument ; d'autre part il est un signe eschatologique du Royaume. J'étudierai successivement la valeur de ces deux raisons (en m'attachant surtout à la seconde) dans la perspective du monde nouveau que nous inaugurons et de la forme d'évangélisation qu'il commande.

Avant d'entreprendre ces réflexions, je crois qu'il n'est pas inutile de souligner que la question du célibat

est subséquente à la question du système clérical auquel j'ai cru bon pour cette raison de consacrer le chapitre précédent. Je reconnais avec le père Beirnaert que le célibat n'est qu'un point de cristallisation de l'ensemble du problème. Mais ce n'est pas en tant que tel que je l'étudie ici, mais dans une perspective plus globale et plus positive, celle du couple sacerdotal dont la première condition de réalisation est le renversement du sacerdoce cléricalisé.

Dans le premier chapitre du présent travail, j'ai dégagé deux formes principales d'évangélisation : d'abord celle de l'expansion en trois vagues missionnaires successives depuis le cénacle de Jérusalem jusqu'aux confins de la terre ; puis celle de l'approfondissement, de la reprise, dans les pays traditionnellement chrétiens qui sont en même temps les pays technologiquement avancés, où les conditions familiales, sociales, économiques ont radicalement transformé le mode de vie de l'homme.

Dans la première forme d'évangélisation, le célibat s'est pratiquement imposé à mesure que s'élargissait la communauté des premières décennies. Le besoin de liberté d'action des missionnaires s'accommoda assez mal d'une situation familiale de structure néolithique. La société artisanale et agricole repose en très grande partie sur la force musculaire par opposition avec la société prométhéenne où la machine libère une quantité considérable d'énergie humaine. La question de la disponibilité ne se pose donc pas aujourd'hui dans les mêmes termes qu'autrefois. Cet aspect du problème n'est pas théologique mais pratique, et il doit être évalué comme tel. Or l'engagement dans les secteurs politique, social, religieux, d'hommes et de femmes mariés qui n'ont pourtant pas fait profession de

don total donne à penser devant l'attitude d'un bon nombre de prêtres dont le célibat vise à un engagement plus efficace. Peut-être faudrait-il même avoir le courage de poser une question plus générale et se demander si le célibat aujourd'hui affine le sens de la disponibilité ou s'il ne conduit pas plutôt à la fuite de la responsabilité à l'égard de la communauté. Je ne suis pas loin de croire pour ma part que le régime du grand séminaire où l'on vise à dégager le futur prêtre de toute préoccupation d'insertion dans le monde (finance, profession, mariage, enfants, etc.) prend l'allure d'une initiation à l'irresponsabilité. Et c'est d'ailleurs pourquoi le langage du prêtre est si souvent étranger aux préoccupations véritables des chrétiens : c'est un langage qui n'a pas subi la confrontation de la dure réalité, des exigences de l'action et de l'engagement dans le monde.

*

* *

Le célibat est de plus reconnu comme signe eschatologique du Royaume. Il n'est signe cependant que dans son rapport avec la vie conjugale. En effet, le célibat vise à faire découvrir au couple chrétien la dimension transcendante au coeur des réalités humaines et surtout de l'amour. Il ne tend pas à détruire la relation conjugale, mais au contraire à renvoyer chacun des conjoints à une relation transdialogale avec Dieu. Par rapport à cet amour privi-

légié, le célibat prend valeur de signe. Il exprime la figure du Royaume ; il est le témoignage vivant de l'intimité spirituelle ; il se présente comme le type visible de la rencontre personnelle que chacun des époux doit faire avec son Dieu.

Ce n'est pas mon propos d'expliciter davantage la raison théologique du célibat. Je reconnais la valeur réelle de ce signe et j'affirme que l'humanité chrétienne aura toujours besoin, et plus encore dans l'avenir, de ce type comme témoin visible de la relation transdialogale. Cependant je suis non moins certain que le lien nécessaire établi *de jure* par l'Eglise entre sacerdoce et célibat finit par desservir la valeur du célibat lui-même. Je considérerai au chapitre suivant la question de la convenance particulière unissant le célibat et l'exercice de la fonction sacerdotale comme base et fondement de l'obligation ecclésiastique. Je veux limiter ici mes réflexions à la reconnaissance du signe du célibat par les chrétiens et les non-chrétiens. Il ne s'agit pas de soumettre une valeur théologique au tribunal populaire et démagogique, mais de reconnaître que le célibat est un signe pour les hommes et plus précisément pour les époux et épouses, et qu'un signe n'est valable que dans la mesure où il est reconnu comme signe et capable de conduire au signifié.

Pendant la première phase d'évangélisation, le phénomène du célibat est apparu, s'est répandu progressivement à travers la chrétienté à mesure que reculaient les frontières du paganisme, et s'est pratiquement imposé avant de l'être juridiquement. La prolifération de monastères et d'ordres religieux marque chacune des trois vagues d'expansion du christianisme : la floraison du monachisme

dans le monde gréco-romain : la naissance et le développement des ordres mendiants au Moyen Age ; l'éclosion des grandes familles spirituelles et missionnaires de l'époque moderne et en particulier du XVIIe siècle. Essayons de comprendre ce phénomène et de dégager la signification qu'il recèle.

La première forme d'évangélisation, celle que j'ai sommairement qualifiée de phase d'expansion, correspond globalement à une société pré-industrielle, artisanale et agricole. Quel est le mode existentiel de l'amour humain dans une telle société ? On pourrait le décrire assez exactement en soulignant deux caractéristiques principales, deux lignes de force. La première est celle de l'insistance sur la vie familiale. La relation conjugale c'est-à-dire l'intimité des époux est dans son ensemble assez peu valorisée. La plupart du temps les époux ne se choisissent pas eux-mêmes, mais il sont donnés l'un à l'autre par leur parents réciproques, la femme étant considérée pratiquement comme un bien ayant valeur d'échange apportant avec elle un héritage (la dot dans les monastères féminins tient de cette coutume). On comprend facilement qu'une telle conception favorise assez peu la naissance et le développement d'une intimité conjugale et que les époux, peu enclins à se regarder l'un l'autre, retrouvent leur mode existentiel d'amour dans l'action commune au service de la famille. Il ne s'agit pas d'opposer intimité conjugale et vie familiale ; celle-ci est bien plutôt l'incarnation de celle-là, mais il est bien évident qu'une vie familiale qui repose davantage sur la proximité des époux que sur leur intimité véritable risque de devenir le lieu de l'oubli de l'amitié dans l'oeuvre à réaliser. Ceci rappelle d'assez près une attitude de

l'homme moderne qui, incapable de faire face à son angoisse d'être, la surmonte ou plutôt l'oublie dans une activité prométhéenne.

Une seconde caractéristique découle de la première : c'est celle de la fécondité physique. La relation conjugale est exclusivement fonction de la procréation. La famille nombreuse est le signe de la bénédiction divine aussi bien qu'une exigence inéluctable de la nature. Les maternités répétées sinon annuelles, commandées d'ailleurs par un taux élevé de mortalité infantile et par l'ignorance des processus génétiques, concentrent les énergies féminines sur la fonction de génération : la femme est considérée comme reproductrice plutôt que liberté créatrice, comme servante plutôt que compagne, comme associée plutôt qu'interlocutrice valable d'une relation conjugale d'intimité.

Selon le mode existentiel d'amour que je viens de décrire, je caractériserais volontiers le rapport célibat-mariage comme rapport de priorité du premier sur le second, lequel aboutit pratiquement à un rapport d'opposition. Et cela pour deux raisons.

D'abord le mode existentiel qui polarise l'amour sur la vie familiale et la fécondité physique laisse peu de place aux activités de l'esprit, à l'intimité conjugale et à la prière. Les servitudes de l'amour centré sur la famille et la fécondité physique se révèlent peu aptes à favoriser la rencontre transdialogale. C'est pourquoi on voit proliférer les ordres religieux et les monastères de toutes sortes qui se présentent comme le lieu privilégié de la fraternité (donc de l'intimité) et de la prière. Cette éclosion monacale témoi-

gne d'un désir mystique, d'une ardeur religieuse que notre époque semble ignorer. Mais elle est en même temps l'aveu d'une impuissance, celle de vivre la relation transdialogale au coeur des réalités du monde, dans la dureté des combats à mener et des luttes quotidiennes à soutenir. Pour l'homme qui veut rencontrer Dieu, il est préférable de se séparer des occupations journalières du monde, de se retirer dans un lieu qui favorise la contemplation et d'adopter un style de vie célibataire qui procure la liberté à l'égard de la vie familiale. C'est ainsi que petit à petit la vie monacale avec le célibat acquit une telle priorité sur le mariage qu'il finit par le déprécier comme voie de cheminement spirituel. La liste des saints canonisés par l'Eglise est d'ailleurs éloquente sur ce point.

La deuxième raison est plus obscure et tient du manichéisme, la maladie chronique du christianisme. Cette doctrine a successivement tenté avec des effets fort divers des hommes comme Augustin, Tertulien, Chrysostôme, etc. ; elle s'est manifestée sous des formes variées : l'hérésie cathare, le jansénisme, le puritanisme, etc. Le manichéisme grève secrètement toute activité profane. Il est un soupçon posé sur la matière et plus encore sur la chair. Dans cette perspective, le mariage apparaît comme une concession à la faiblesse humaine et comme apaisement à la concupiscence. L'érotisme est exclusivement fonction de la génération, c'est-à-dire qu'il n'a pas de valeur consistante en dehors de la fécondité physique. Il n'est pas besoin d'être grand maître en psychanalyse pour se rendre compte que cette conception de l'érotisme repose sur la crainte profonde de l'homme à l'égard de sa puissance sexuelle, crainte qui

est d'ailleurs le fondement de tous les tabous qui n'ont rien de la dignité morale.

*
* *

Or la naissance du monde moderne ébranle la structure familiale traditionnelle, elle limite la fécondité physique et renverse tous les tabous sexuels souvent sous une forme perverse que Marcuse qualifie justement de détaboutisation répressive. Le mode antique d'existence de l'amour est en train d'être complètement transformé. Or la vie monacale et sacerdotale actuelle qui se définit en fonction de ce mode existentiel d'amour garde-t-elle sa valeur et sa signification pour l'homme d'aujourd'hui ? Le célibat, signe valable dans une société artisanale et agricole, a-t-il encore un sens dans une société industrialisée et urbanisée ?

Je rappelle deux caractéristiques du monde moderne qui peuvent servir de base à notre réflexion sur l'amour : l'anonymat et l'athéisme. L'anonymat (un des thèmes majeurs du livre célèbre de Harvey Cox, *The Secular City*), d'une part conséquence du phénomène de l'industrialisation et de l'urbanisation, et d'autre part expression la plus profonde de la solitude radicale de l'homme moderne ; et l'athéisme, conséquence de la sécularisation et de la proclamation de la mort de Dieu, c'est-à-dire des idoles.

L'homme moderne ressentant davantage sa solitude est donc plus apte à désirer ardemment la dépasser dans la communion et l'intimité avec un autre être. Par contre l'abolition des tabous sexuels, le relâchement des contraintes sociales et l'éclatement d'une morale religieuse normative risquent fort de conduire l'homme à la précipitation dans des rencontres physiologiques et sentimentales qui n'ont rien de l'amour. La grande tentation de l'homme moderne, c'est de verser dans le donjuanisme, c'est-à-dire de troquer son désir profond d'intimité dans la multiplicité des rencontres superficielles et des expériences érotiques dégradantes. Or si l'homme moderne abîme son désir de communion dans la précipitation érotique, il ne peut plus dépasser l'athéisme vulgaire qui n'est que préjugé bien ancré. Il ne peut plus vivre la relation dialogale comme fondement de la rencontre transdialogale ; son amour humain n'est plus interprété comme une grande et mystérieuse parabole de l'amour de Dieu.

C'est pourquoi l'homme moderne a besoin d'un nouveau signe, celui de l'intimité de deux êtres qui, au-delà de toutes prescriptions sociales et de tous tabous sexuels vivent leur amour comme une rencontre interpersonnelle, comme source de fécondité et d'engagement et comme signe d'un plus grand Amour, celui de Dieu source de tout amour. Ce signe n'exclut pas le signe du célibat, bien au contraire il le rend manifeste. Mais il ne le manifeste que si l'intimité comme mode d'existence de l'amour se substitue au mode d'existence traditionnel. L'acceptation du signe du célibat suppose la réalité d'une intimité conjugale qui exige en fait la transformation du couple traditionnel : celui-ci a déjà cessé d'exister dans la réalité quo-

tidienne, mais il n'a pas encore été relayé. Le couple moderne est à créer, un couple nourri d'intimité conjugale, désireux de fécondité, sensible à ses responsabilités sociales et politiques et préoccupé de faire de sa démarche amoureuse un chemin vers Dieu. Qui mieux que le couple sacerdotal peut incarner ce couple moderne ?

4 | Le couple sacerdotal

Le couple sacerdotal est un couple moderne dont la mission est de briser dans la pratique l'antinomie du sacré et du profane. J'expliquerai d'abord ce que j'entends par couple moderne pour passer ensuite à la mission propre du couple sacerdotal.

L'avènement du couple moderne exige une triple transposition : d'abord au niveau de la conception de la

femme, puis à celui de la structure familiale, enfin à celui de l'érotisme.

La conception de la femme

De tout temps, l'homme a eu tendance à mythologiser la femme pour diverses raisons qu'il serait trop long d'expliquer ici. La femme est pour l'homme un mystère, une étrangère. Elle représente toute l'étonnante et intrigante présence du sphinx. Ou bien elle est vénérée ou crainte pour son mystère de fécondité et alors elle est assimilée à la terre qui donne ou refuse son fruit. Ou bien elle est asservie à la puissance sexuelle de l'homme qui se révolte contre sa propre condition charnelle en lui imposant la relation maître-esclave. Dans les deux cas l'homme refuse de reconnaître la femme dans le règne proprement humain, c'est-à-dire le sien. Il la situe au-delà ou en deçà de ses sphères d'activité. Toutes les mythologiques religieuses dans des mythes extrêmement variés ont fait émigrer la femme en dehors du règne humain en la considérant sous le type d'une déesse bénéfique ou maléfique. On retrouve dans le christianisme, sous une forme spiritualisée et purifiée, ces deux types fondamentaux : Eve et Marie. L'homme craignant d'être trompé et avili projette dans le ciel irréel des dieux la femme comme être séducteur, tentateur qui cherche à lui faire perdre sa pu-

reté originelle. C'est le type d'Eve. L'homme se doit donc de dominer sa puissance sexuelle, sinon il s'abîmera dans la sexualité comme dans un gouffre sans fond et s'enlisera dans une boue gluante et visqueuse. Ou bien l'homme craignant sa condition charnelle, sa nature déchue, sa férocité, projette dans le ciel irréel des dieux la femme comme être de pureté. C'est le type de Marie ou de ce que nous appelons l'éternel féminin. Celui-ci est le modèle de la femme inspiratrice, toute belle, toute pure, toute immaculée. Mais la femme n'atteint à cette dignité que dans la virginité, c'est-à-dire dans la négation de sa condition charnelle : il y a une irréconciliabilité radicale entre l'exercice de la sexualité et la dignité excellente de la femme.

Pour n'être pas religieuse, la mythologisation de la femme se poursuit aujourd'hui selon le même schéma. Chacun sait combien l'adolescent hésite entre le modèle de la mère qu'il vénère et celui de la putain qu'il voit comme un être à conquérir et à dominer ou comme un gibier à chasser pour assouvir sa faim érotique. On connaît l'usage que fait de la femme la publicité. L'association de la voiture à vendre et de la femme transpose sur celle-là le privilège de celle-ci : la femme est l'être du rêve et de la poésie contre les exigences de la dure réalité humaine qui est le lieu des combats et des affrontements virils. La femme est ce en quoi l'homme se repose et oublie pour un temps les exigences de son métier d'homme. Elle est pour l'homme le lieu de l'oubli de l'essentiel : elle est l'être de l'inessentiel. Et que révèle le culte de la vedette, la prolifération des films pornographiques, la faveur dont sont l'objet les clubs play-boy, l'injurieux jury d'hommes

corrects dans les dégradants concours de beauté? La « miss », la « pin-up », et les autres créations mythiques de l'homme moderne ne sont rien d'autre qu'une forme plus sophistiquée de la putain, de celle qu'on ne touche pas mais dont la beauté corporelle n'est rien d'autre qu'une chair qui s'offre à la possession et au désir. Même la bonne épouse contente d'elle-même, celle qui fait siens les projets de son mari, qui se révèle comme l'âme du foyer, la fée du logis ne doit pas nous leurrer sur la dignité accordée à la femme.

Etant placée en dehors du règne humain, du lieu des activités créatrices de l'homme, la femme ne peut jouer qu'un rôle familial. La société ne lui accorde aucune personnalité sociale et politique ou économique : en se mariant elle perd son nom et son prénom pour revêtir ceux de son époux. Toute son identité sociale qui était auparavant réduite à celle de son père se trouve maintenant transposée dans celle de son époux. Elle ne forme pas de projets politiques ou sociaux, mais elle épouse ceux de son mari et reconnaît en lui la transcendance et la liberté créatrice qui est la sienne. Et c'est pourquoi il est tout à fait exact de dire que la société a toujours été pensée par les hommes et pour les hommes, ceux-ci définissant même le rôle que la femme devait se reconnaître.

Les Eglises, et plus encore l'Eglise catholique, ont été et demeurent tributaires de cette mentalité se privant ainsi de la moitié des forces spirituelles de l'humanité. Frazer disait des religions archaïques : « Les hommes font les dieux, les femmes les adorent. » Pour s'être transformée, cette phrase n'en demeure pas moins une critique valable du christianisme auquel il faut pourtant reconnaître le

bienfait d'avoir spiritualisé l'image de la femme. La religion comme la politique est une affaire d'homme, la femme y est réduite à un rôle de mineure. Certaines femmes ont fait leur marque dans l'Eglise, mais c'est en niant leur sexualité, c'est-à-dire en niant le système viril et en se dérobant ainsi à leur mythologisation. Non seulement l'entrée dans la hiérarchie ecclésiastique leur est interdite, non seulement elles sont tenues à l'écart de l'exercice des fonctions liturgiques, mais encore les familles religieuses féminines sont partout réduites à la même obéissance soumise à l'égard de la hiérarchie et des prêtres, au même labeur patient et discret. Il ne faut certes pas mépriser les humbles travaux, mais je ne vois pas en quoi il est chrétien que les femmes ne puissent accéder à des tâches plus élevées et plus importantes. Les hommes ont depuis longtemps déjà justifié chrétiennement les postes importants qu'ils ont occupés. Quand le prêtre se rend dans les monastères féminins, c'est pour y exercer des fonctions nobles : confesser, prêcher, présider la célébration eucharistique, etc. Aussi est-il honoré naïvement comme une incarnation du Seigneur lui-même et jouit-il ainsi d'une cour soumise et bien conditionnée ! Les religieuses, au contraire, n'ont dans les communautés d'hommes qu'un rôle de bonnes à tout faire : épousseter, laver les chaussettes, etc., sous prétexte de servir Jésus-Christ dans ses prêtres. La religieuse hypocritement protégée et respectée est en fait servilement méprisée et exploitée : on l'affuble d'un vêtement disgracieux et on entretient avec un peu trop de complaisance sa pure ignorance.

Quand la religieuse a accès au savoir, c'est pour se préparer à remplir des fonctions subalternes : institutrices

et infirmières : ces deux fonctions sont d'ailleurs reconnues comme le prolongement de la fonction maternelle. Rarement elles poussent leurs études en théologie : c'est un secteur jusqu'ici réservé aux hommes et plus encore aux clercs. La conséquence inévitable et tragique c'est la « colonisation » de la conscience féminine par le clergé. Au niveau de la conscience, on retrouve le schéma dialectique du maître et de l'esclave : la conscience colonisée et aliénée se reconnaît dépendante de la conscience de l'autre et s'y soumet dans une attitude d'acceptation totale.

Evidemment, le sacerdoce demeure interdit à la femme qui doit se tenir loin du sacré, ce qui témoigne très clairement des mélanges judaïques et surtout helléniques qui continuent d'altérer le message évangélique (nous reprendrons plus loin ce thème). Cet exil du sacré dans lequel la femme est tenue, repose sur un manichéisme tenace qui fait de l'être féminin une profanation du sacré. Cette persistance de l'influence manichéenne au sein du christianisme a été pourtant progressivement surmontée par un autre courant qui a fini par libérer la femme de son antique aliénation en exigeant avec force le mariage monogame et indissoluble, symbole de l'union du Christ et de son Eglise. Cette tendance chrétienne a assuré à la femme occidentale une dignité humaine croissante. Mais il se produit actuellement chez elle un phénomène semblable à celui que j'ai signalé à propos de l'humanisme moderne. L'homme a été porté à son niveau d'autonomie et de puissance par le christianisme qui l'a libéré de son asservissement *au fatum*, au destin, pour lui confier la responsabilité de sa propre vie. Cependant, une fois parvenu à ce degré de conscience, l'homme occidental ne se reconnaît plus

comme fils d'une Eglise qui lui a pourtant donné la vie. Il me semble que l'éveil de la condition féminine poursuit un itinéraire similaire. Portée à un certain degré de conscience par le christianisme, la femme ne reconnaît plus que c'est en son sein qu'elle s'est éveillée. Et l'Eglise pour sa part n'arrive plus à favoriser l'avènement d'une présence responsable et adulte.

*
* *

Quelle est la raison philosophique de cette mythologisation de la femme sous des formes aussi variées et dont les répercussions se font sentir dans la société et dans l'Eglise ? J'ai signalé tout à l'heure que toute mythologisation relègue l'être mythologisé en dehors des activités proprement humaines. Si l'homme situe la femme en dehors du règne humain, il sera peu porté à la reconnaître comme un semblable, comme une autre conscience humaine, c'est-à-dire un être de transcendance qui forme des projets et éprouve sa puissance, une subjectivité capable de donner un sens, une liberté créatrice qui peut s'opposer à la sienne. L'autre conscience que l'homme rencontre dans ses activités intellectuelles, artistiques, politiques, économiques, sociales ou religieuses, ce n'est pas une femme, mais un autre homme, c'est-à-dire un autre être de transcendance dont les projets se heurtent aux siens ou s'articulent avec eux, dont la puissance affronte la sienne dans

une relation conflictuelle ou s'unit à elle dans des rapports de réciprocité qui donnent naissance à la fraternité, à l'amitié et au respect mutuel. Or pour l'homme, l'altérité de la femme est d'un ordre tout différent : elle est une étrangère, un mystère ; elle ne lui oppose ni le silence ennemi de la nature, ni la dure exigence d'une reconnaissance réciproque ; elle apparaît comme le lieu du repos non du travail, de la poésie non de la *praxis,* de la quiétude non du combat ; elle est la plénitude de l'homme, c'est-à-dire son complément ; elle est un être élevé à la translucidité de la conscience, mais une conscience qui ne s'oppose pas véritablement à ses projets d'homme.

Plus la femme se conforme au rôle qui lui est assigné, plus l'homme la reconnaît comme altérité sans réciprocité. Mais au contraire, plus la femme s'affirme comme être humain autonome, capable d'établir des projets personnels et de les poursuivre dans l'affrontement quotidien, plus la femme mythologisée tend à céder la place à la femme être de transcendance et de liberté. Cependant nous ne sommes qu'au début de l'affirmation de l'être féminin. Pour la plupart des hommes, encore aujourd'hui, la femme est tout autre. Bien plus, la plupart des femmes hésitent à se démythologiser, c'est-à-dire à parvenir à la pleine affirmation humaine ; elles préfèrent la trompeuse sécurité de l'être tout autre ; elles continuent à se prêter, sous des formes nouvelles et variées, à la mythologisation de leur être. Mais tant que l'homme continuera de mythologiser la femme et que celle-ci se fera la complice de ce procédé, la rencontre conjugale ne parviendra jamais à la maturité de l'amour véritable.

Il est temps d'exorciser ces sentiments. Il est temps que

l'homme cesse d'osciller entre deux types également trompeurs sur la condition féminine réelle : en dernière analyse l'un n'est pas meilleur que l'autre pour la promotion humaine, car à la fréquentation, la femme mythologisée se révèle faux infini, idéal décevant, être sans vérité. Désirée comme l'idéal du rêve, comme tout autre, elle est découverte dans la rencontre quotidienne comme être de finitude et conséquemment comme mensonge. Toute mythologisation de la femme, qu'elle soit religieuse ou profane trahit la condition féminine véritable : étant considérée comme tout autre, elle est aussi tout autre qu'elle-même. Elle est alors perpétuelle déception pour l'homme en même temps que reniement de soi comme être humain. En conséquence et pour résumer, on peut affirmer que toute mythologisation de la femme est une destruction de l'être féminin.

*
* *

Nous tenons là la clef du couple moderne et conséquemment de la relation privilégiée d'amour. La réciprocité des consciences humaines exige la reconnaissance mutuelle de l'autre comme subjectivité autonome capable de se projeter personnellement vers l'avenir dans des projets siens. C'est dans la mesure où l'épouse cessera de reconnaître sa transcendance dans la transcendance de son mari pour s'affirmer comme être de transcendance qu'elle sera considérée comme interlocutrice valable d'un dialogue humain et compagne d'une expérience religieuse.

La génération étudiante actuelle, celle qui fréquente les CEGEP ou les universités, est la première à laquelle il soit proposé une éducation et une instruction destinées à des êtres humains, qu'ils soient hommes ou femmes. Notre système scolaire antérieur consacrait dans les structures mêmes la tendance à la mythologisation. Les écoles pour filles préparaient les adolescentes à remplir leur rôle maternel et les écoles de garçons à exercer leurs activités professionnelles, sociales ou intellectuelles, cloisonnant ainsi les tâches propres de l'homme et de la femme. Dès maintenant et plus encore pour l'avenir, les étudiants et étudiantes reçoivent une formation commune, fréquentent les mêmes cours qui préparent aux mêmes carrières. Autrefois dans leurs activités principales, les garçons ne rencontraient que des garçons, les filles étant tenues à l'écart. Aujourd'hui les garçons rencontrent les filles dans leurs activités principales, c'est-à-dire leurs activités intellectuelles, artistiques et politiques. Elles sont sur leur chemin, au même niveau, dans le même règne humain. La fille n'est plus celle que le garçon rencontre en dehors de ses activités sérieuses d'homme ; elle n'est plus celle qu'il rencontre dans le jeu pour se distraire, dans le rêve pour échapper momentanément à la dure réalité, dans les relations érotiques pour oublier son inachèvement ontologique. Elle n'est plus l'être de l'inessentiel, mais elle vit comme le garçon l'essentiel humain qui est de construire sa liberté. C'est pourquoi je crois qu'il faut opter avec urgence pour l'école mixte. Les institutions, qui maintiennent l'éloignement des sexes par quelque peur inavouée du sexuel, perpétuent la tendance à la mythologisation.

De plus en plus donc les diverses carrières s'ouvrent

ou s'ouvriront à l'activité féminine. Mais on connaît les exigences d'une carrière et on voit mal comment celle-ci pourrait se concilier avec le rôle traditionnel de la mère et de l'épouse. La conception de la femme comme être de projet, comme subjectivité autonome et liberté créatrice remet donc en question la structure familiale actuelle. C'est le point que je veux maintenant aborder.

La structure familiale

L'étude menée au chapitre précédent sur la relation homme-femme nous a révélé que la structure familiale traditionnelle accorde la priorité à la relation familiale sur la relation conjugale et à la fécondité physique sur la fécondité spirituelle. Répétons qu'il ne s'agit nullement d'opposer l'une à l'autre, mais de prendre conscience de la valorisation de l'une par rapport à l'autre.

Je crois que le couple moderne doit inverser le rapport en accordant la priorité à la relation conjugale et à la fécondité spirituelle. Je ne veux pas reprendre ici les remarques exprimées précédemment sur le dialogal où j'ai tenté de suivre le cheminement dialectique selon lequel l'homme, prenant conscience de son inachèvement, s'ouvre à un autre être. Ces considérations sont essentielles au développement qui va suivre, de même que les réflexions antérieures sur la perception de l'autre comme liberté

créatrice et subjectivité. La relation conjugale implique un double élément. Elle est d'abord une relation d'amitié et d'intimité qui s'exprime sur le mode de l'accueil et de la présence. Toutes les difficultés d'un dialogue véritable et prolongé résultent ou bien de tentatives d'oubli de soi et de son inachèvement dans une illusion de plénitude apportée par l'autre, ou bien dans une forme plus ou moins larvée de relation maître-esclave telle qu'énoncée par Hegel. Ces déformations doivent se corriger par un effort constant sous peine de voir l'amour dégénérer dans la lassitude, qui est la lassitude de se regarder et où chacun des conjoints a l'impression d'avoir épuisé l'autre. Ce n'est plus la joie de la rencontre et la découverte incessante de l'ami, de ce qu'il révèle et de ce qu'il conduit à découvrir au-delà de lui-même, mais la triste facticité de deux êtres qui sont là, l'un à côté de l'autre.

La relation conjugale implique un second élément. Elle est une relation d'amitié et d'intimité où s'élaborent des projets communs : deux consciences humaines autonomes qui décident de conjuguer leur projet personnel dans un projet de couple. L'homme et la femme partagent les préoccupations communes et tentent d'incarner dans des sphères propres d'activités un idéal désiré, réfléchi et choisi en commun. Le couple m'apparaît dans l'avenir comme le noyau fondamental d'action politique, sociale, artistique ou religieuse. Et c'est pourquoi il est sans doute souhaitable pour les époux de se choisir en fonction des zones d'activités où chacun a reconnu le lieu de l'expression essentielle de son être et sa forme de participation à l'organisation sociale et à la promotion humaine. L'exemple des Curie, des Maritain et des de Beauvoir-Sartre est assez

éloquent. Il est bien évident qu'une zone d'activité commune n'est pas le critère décisif de l'échange dialogal, mais il a de bonnes chances de se révéler rentable en vertu du principe énoncé plus haut selon lequel l'homme et la femme se rencontrent dans leur activité principale et essentielle. Ce critère suppose que ces deux êtres dont l'activité essentielle converge et favorise l'établissement d'un projet commun, puissent parvenir à une relation d'intimité et d'accueil réciproque. Les époux qui s'ennuient d'être ensemble ne peuvent évidemment pas viser des buts communs, à moins que ce ne soit pour masquer la vacuité de leur facticité. Le projet du couple ne tend donc pas à faire oublier dans l'action le vide d'une relation conjugale, mais au contraire à l'alimenter et à la nourrir pour que chacun, plénifié par la rencontre amicale, soit renvoyé dans l'action pour s'engager avec plus d'ardeur dans une tâche nécessaire.

*
* *

Le couple moderne accorde de plus la priorité à la fécondité spirituelle des époux. C'est en fonction de cette fécondité spirituelle que l'érotisme doit d'abord s'exprimer. J'aborderai plus loin le problème de la sexualité, mais il faut souligner tout de suite que la relation conjugale d'intimité et de présence a besoin du mode d'expression érotique. L'érotisme humain se trouve ainsi ouvert sur une

nouvelle fécondité. Sa signification émigre vers une zone spirituelle qui fonde son exercice en dehors d'une relation directe avec la procréation. En d'autres termes, au lieu de limiter la fonction sexuelle à la génération, l'insistance sur la relation conjugale d'intimité fait entrevoir une dimension plus profonde sur laquelle repose d'ailleurs la fécondité physique.

Cependant la relation conjugale et la fécondité spirituelle ne se développent pas en un cercle clos sur lui-même, mais elles demandent à s'ouvrir sur une relation familiale et une fécondité physique. La maternité ne doit pas être conçue comme une fonction biologique, mais être l'expression d'une volonté commune, l'objet d'un projet à deux. Ainsi, dans toute la mesure du possible, il ne devrait y avoir qu'une paternité et qu'une maternité responsables, c'est-à-dire que toute naissance devrait être désirée, voulue et décidée conjointement. Seuls les parents, dans l'autonomie d'une conscience adulte, peuvent décider du nombre d'enfants qu'ils veulent appeler à la vie. Dans cette optique, il est bien évident que l'intervention de la raison pour la planification des naissances et l'utilisation de moyens propres tant à prolonger la fécondité spirituelle qu'à limiter la fécondité physique, est non seulement légitime, mais sauvegarde seule la dignité humaine.

Le débat sur la contraception s'est maintenu trop longtemps dans une ambiguïté foncière que l'encyclique *humanae vitae* n'a fait qu'accentuer. Nous avons là un triste exemple d'une conception philosophique de l'homme qui s'est dégradée et qui n'a pas su se rénover au contact des philosophies existentielles. Il s'agit au point de départ de cette admirable définition « animal raisonnable » qui pour

les Grecs exprimait la transcendance de l'homme par rapport aux autres êtres de la nature : l'homme est un être d'*éros* et de *logos,* c'est-à-dire un être d'amour et d'intelligence. Cependant l'homme antique, bien qu'affirmant sa transcendance n'est pas arrivé dans l'Antiquité et le Moyen Age à se constituer maître et possesseur de la nature selon l'expression cartésienne. Bien au contraire avec la naissance et le développement du stoïcisme, l'homme était sollicité de reconnaître dans l'ordre de la nature la manifestation et l'expression de la loi naturelle et de la volonté divine. Avec l'avènement de la domination, non pas uniquement rationnelle comme par le passé, mais effective de l'univers, l'homme s'est placé au sommet de la création. Par l'intervention de sa raison il a utilisé, modifié les lois naturelles. Avec hésitation, il a prolongé cette intervention sur lui-même, sur sa nature. Mais la persistance de l'influence stoïcienne et le mystère sacré de la vie se conjuguèrent pour interdire toute intervention rationnelle (par exemple la contraception) dans ce domaine, laissant à la « nature » le soin de déterminer le moment et le nombre des enfants. On jugea morale cependant l'intervention de la raison qui respecte le rythme des lois naturelles.

Toute notre morale conjugale repose sur des notions stoïciennes ambiguës de « nature humaine », de « loi naturelle », expression de la « loi éternelle ». La triste conséquence de cette conception archaïque réduit pratiquement l'homme à être une nature parmi les autres natures, la femme à n'être qu'une femelle et la maternité, une fonction biologique.

Pour échapper à ces conséquences fâcheuses, la philosophie existentielle contemporaine, sans déclarer fausse la

définition « animal raisonnable », préfère exprimer la transcendance de l'homme en termes de liberté créatrice capable de projets (et conséquemment du projet d'appeler à la vie) et en termes de subjectivité capable de donner sens, valeur aux événements et aux actes. Elle affirme que les événements, les actes humains, s'ils sont pregnants de sens, n'acquièrent de sens définitif que celui que chacun des hommes lui donne. Or le sens que l'homme chrétien donne à la contraception, par exemple, peut en être un de fécondité spirituelle ou bien dans la réalisation des projets du couple, ou bien dans l'éveil humain et spirituel des enfants qu'ils ont déjà appelés à la vie et qu'il ne suffit pas de mettre bas. Toute cette morale qui vise à mesurer « la quantité de plaisir » est non seulement vaine, mais pharasaïque et donc antichrétienne. Toute limitation qui ne vient que des moyens dits contre nature dans le mode érotique d'expression de l'amour est immorale.

* * *

Enfin dans la rénovation de la structure familiale, un dernier point doit être rapidement soulevé : celui de la répartition des tâches au foyer. La division traditionnelle des rôles paternel et maternel est évidemment abolie par les principes que j'ai posés plus haut. Il n'y a pas de tâche qui à la maison convienne plus à la femme qu'à l'homme. Je ne sache pas qu'il soit indigne de l'homme

de préparer le dîner, d'épousseter ou de langer bébé ; et si l'homme croit déchoir en accomplissant des tâches de cet ordre, c'est que son critère d'appréciation le renvoie à la structure familiale traditionnelle. Il faudra pourtant en sortir un jour.

L'érotisme

L'homme, à travers son histoire, a toujours craint ou vénéré la femme et c'est pourquoi d'ailleurs il l'a incessamment mythologisée. Mais en vénérant la femme, c'est en réalité sa propre crainte qu'il exprimait, crainte de sa puissance sexuelle, comme d'ailleurs de sa puissance créatrice dont il ne peut s'assurer la maîtrise sans un certain sentiment de culpabilité. Prométhée enchaîné pour avoir dérobé le feu du ciel, source de tous les arts, manifeste l'inquiétude profonde de l'homme devant sa propre puissance. Tout se passe comme si l'homme s'appropriait un domaine qui n'est pas le sien, comme s'il dérobait une puissance qui n'est pas la sienne. C'est une crainte semblable qu'il ressent à l'égard de sa puissance sexuelle. Il y a quelque chose dans l'exercice de la sexualité qui est plus qu'humain. Celle-ci est liée à un mystère dans lequel l'homme lui-même est impliqué, mais qui le dépasse : c'est le mystère de la Vie. Mais parce que la Vie est reliée à sa sexualité, l'homme pressent que sa puissance sexuelle

n'est pas totalement sienne, qu'il ne peut pas l'utiliser comme bon lui semble. C'est pourquoi son exercice a toujours été directement fonction de la génération. L'érotisme en lui-même n'a pas de valeur propre et consistante. L'encyclique *Humanae vitae* se situe dans cette ligne en prenant vigoureusement partie pour la dignité suprême de la vie humaine qui ne peut être soumise aux caprices et aux fantaisies de tous et chacun. Mais il faut reconnaître que le problème de l'érotisme en lui-même demeure entier, l'exercice de la sexualité restant étroitement limité à la génération. Et c'est pourquoi ce document pontifical maintient l'atmosphère de taboutisation généralisée qui entoure la relation sexuelle. Jusqu'à récemment en effet, cette question fut considérée comme un sujet interdit par nos parents et éducateurs qui observèrent rigoureusement la consigne du silence.

La peur de la puissance sexuelle et l'atmosphère trouble qui entoure son exercice expliquent pour une bonne part l'exaltation de la virginité et du célibat ecclésiastique comme moyen radical de mater notre pauvre condition charnelle et de parvenir à la sainteté. Qui plus est, notre morale sexuelle était et demeure élaborée par ceux qui ont renoncé à l'érotisme. Or, chose étrange, le chapitre du péché d'impureté, selon l'expression connue, s'est considérablement allongé comme si ceux qui s'en abstenaient pour l'avoir trop craint faisaient retomber inconsciemment le poids de leur célibat sur les couples. Nous avons là un étrange et inquiétant phénomène de compensation. Je prétends que si les prêtres avaient été mariés, nous serions parvenus depuis longtemps à une morale de la contraception semblable à celle des Eglises protestantes. Il est tou-

jours plus facile d'imposer aux autres plutôt qu'à soi-même une série de prescriptions souvent écrasantes.

La taboutisation du sexuel nous a donc empêchés de valoriser l'érotisme en dehors de la génération. Ceux qui devant l'encyclique *Humanae vitae* n'ont pas pris une position radicalement opposée, sans pour autant admettre l'impasse dans laquelle cet écrit nous engageait, se sont tirés d'embarras en affirmant que le pape proposait un idéal. Je refuse carrément cette explication parce qu'elle avoue secrètement que l'érotisme n'a pas de valeur propre en dehors de son lien avec la génération. J'avoue ne pas comprendre un tel langage qui propose comme idéal que tout acte sexuel n'est moral que s'il est posé de façon à ne pas empêcher la génération. Toute notre morale sexuelle et en particulier notre morale conjugale repose sur une peur secrète du sexuel. Or la justification des moyens contraceptifs apparaît comme la fissure qui risque de faire se déchaîner le flot érotique. Il fallait donc tenter de colmater la brèche, mais il est loin d'être certain que l'opération réussisse. Nous ne parviendrons ni à endiguer le flot ravageur, ni à proposer une morale de l'érotisme valable, ni à sauvegarder la grandeur de la vie, mais nous noierons celle-ci dans une série de prescriptions qui n'ont rien de la dignité morale.

Pourtant, il est urgent de procéder à une réflexion approfondie sur l'érotisme. L'explosion d'une sexualité massive et dégradante fut longtemps empêchée par la permanence des tabous et par la coercition qu'exerçait un certain nombre de prescriptions morales davantage sociologiques que personnelles. Mais le barrage des principes s'écroulant, nous assistons actuellement à un vaste raz de

marée érotique. L'homme occidental tente sans guide moral une détaboutisation que Marcuse a justement qualifiée de détaboutisation répressive *(Eros et civilisation).* Il est triste de voir des producteurs cinématographiques, des compagnies publicitaires, etc., baser leur programmation, leur production ou leurs messages commerciaux sur cette ambiguïté du sexuel, jouant ainsi avec audace et habileté sur les consciences taboutisées. Mais il est encore plus triste de constater qu'une bonne proportion de la population se laisse tromper par ces fausses séductions et fonce tête baissée sur ces attrape-nigauds. Cette détaboutisation ne peut en aucune façon libérer la conscience humaine, car un sentiment latent de culpabilité accompagne toujours les actes qui la réalisent.

Deux autres formes de détaboutisation m'apparaissent irrecevables : ou bien réduire l'érotisme à une fonction biologique, ou bien le ramener à n'être qu'un champ particulier de l'exercice de la sensation. La première forme réduit l'érotisme à la nécessité de l'organisme : il ne peut donc plus revêtir aucune valeur humaine et parvenir à la dignité morale. Il faut donc la répudier comme conduite indigne de l'homme. La seconde forme, proposée par Marcuse, McLuhan et bien d'autres, m'apparaît confiner l'érotisme à une sorte de sensualisme et d'épicurisme en même temps qu'il enferme chacun des deux êtres sur eux-mêmes. Rien ne me semble plus odieux que cet égoïsme à deux où chacun considère l'autre comme l'instrument de son propre plaisir. L'érotisme implique une dimension de réciprocité. Sans elle, l'amour n'est rien d'autre qu'un donjuanisme maladif et l'érotisme s'abîme dans le gouffre béant du dégoût et de la lassitude. Bref, ces deux formes de détabou-

tisation non répressive ont coupé tout rapport avec la Vie.

Ainsi donc un érotisme justifié uniquement dans sa relation avec la procréation finit par taboutiser le sexuel. Mais une détaboutisation non répressive qui se coupe de tout rapport avec la Vie dégénère dans un égoïsme puant et parfois sadique. Il faut donc d'une part tenir ferme le lien du sexuel et du vital sous une forme que nous aurons à préciser, et d'autre part réfléchir sur l'érotisme en lui-même pour dégager la notion de fécondité. L'érotisme doit être relié à la vie. Sous cet aspect, l'exercice de la sexualité humaine est donc soumis à une loi générale régissant tous les vivants. Cependant il faut transposer cette loi et la modifier de telle sorte que le caractère spirituel de l'homme soit respecté. L'homme n'est pas une nature vivante comme les autres natures vivantes. Il est d'abord subjectivité donatrice de sens. Il est rigoureusement vrai de dire que tout amour doit être fécond à la condition que la génération ne soit pas le seul mode de la fécondité. Tout érotisme doit être créateur, créateur de vie, d'amour, de joie. Sans ce désir de fécondité réciproque, toute manifestation érotique renvoie chacun des conjoints dans le cercle clos de son égoïsme.

Kierkegaard distingue trois stades que l'homme doit franchir pour parvenir à la maturité de l'être : le stade esthétique, le stade éthique, le stade religieux. Je crois que nous pouvons nous servir de cette classification pour éclairer le degré de maturité que l'homme manifeste dans sa ferveur érotique. Le stade esthétique correspondrait à ces formes de détaboutisation non répressive que nous suggère Marcuse en situant l'expérience érotique comme un champ particulier de l'exercice de la sensation. C'est le niveau de

l'art, et en l'occurrence de l'art érotique. Les êtres qui se rencontrent dans l'expression érotique entourent leur manifestation de toute la finesse du savoir-faire. Ils parviennent ainsi à un raffinement exquis dans le plaisir. Cette tendance se manifeste déjà dans *L'Art d'aimer* d'Ovide, dans *Le Journal du séducteur* de Kierkegaard, dans *Les Liaisons dangereuses* de de Laclos, etc. Cet art du plaisir est admirablement exprimé par Gide. Mais il m'apparaît profondément immoral d'en rester à ce stade, car il enferme l'homme et la femme dans un hédonisme qui n'a d'autres objectifs que d'épuiser la jouissance de l'instant en bannissant toute fidélité, tout engagement, tout amour. C'est le mythe trans-temporel du Don Juan dont le film *I, a woman* est la version féminine. Chacun est pour l'autre le séducteur, et l'autre la proie sexuelle à s'offrir dans un moment exquis de plaisir.

Pour garder sa dignité, l'homme doit donc dépasser ce premier stade et parvenir au second, le stade éthique, sans pour autant renoncer à l'art érotique qui comme tout art manifeste sa rationalité. Je modifie cependant la signification de ce deuxième moment (qui, selon Kierkegaard, enferme l'homme dans une conduite irréprochable de stricte observance du code moral) pour lui attribuer le sens d'une plénitude humaine dans la manière de vivre le plaisir. L'érotisme est alors inséparable de l'amour et de la relation privilégiée entre deux êtres qui se sont choisis. Il est révélation de soi à l'autre dans l'émotion intense et unique d'un accueil mutuel. Il est requête de réciprocité, selon l'expression de Paul Ricoeur, entre deux êtres qui se reconnaissent comme liés pour toujours l'un à l'autre. Il est désir de communion, non désir de possession, plaisir d'offrir

et non plaisir de prendre. Ainsi l'érotisme est en lui-même fécond : il est relié à la Vie, à la croissance spirituelle de ceux qui essaient d'en découvrir les vraies sources. Il est un échange spirituel incarné, car il éveille les puissances intérieures des personnes engagées dans cette relation. Il ne peut se réduire en aucune manière à la manifestation organique qu'est l'acte de chair, pas plus qu'une mélodie à l'acte de gratter une corde. La sexualité peut être une chute dans le quantitatif comme le son qui n'est plus qu'une bruyante vibration. Mais comme la musique, elle tend vers un épanouissement des sphères qualitatives qui procèdent de l'éternité car la résonance affective transcende tout instrument.

Mais l'expérience érotique, pour être ainsi vécue exige que les deux personnes impliquées dans cette relation soient capables de la lucidité de la séparation ontologique qui est notre condition humaine. Les deux libertés qui se rencontrent et qui se reconnaissent réciproquement comme consciences autonomes, doivent éprouver leur inachèvement radical et ne pas s'illusionner en croyant surmonter ce statut ontologique dans la rencontre d'un autre. C'est pourquoi on peut dire qu'il y a un mode spécifique nouveau de l'amour où la femme n'est plus d'abord considérée comme mère, mais comme épouse et compagne de médiation. L'amour, dans sa vision moderne, fait partie de l'essentiel de l'humain, parce qu'il est éveil de sa conscience, éducation de soi, accroissement spirituel. Il apparaît comme une compréhension mutuelle du mystère d'exister. Il est une grande amitié entre un homme et une femme qui assument leur polarité sexuée comme un enrichissement étrangement fertile.

Mais l'homme peut-il dépasser le stade éthique pour parvenir au stade religieux ? Ce cheminement peut-il conduire l'homme et la femme à transformer leur démarche humaine en une expérience religieuse ? Cet amour est-il trop profane pour s'ouvrir à Dieu ? Ce plaisir est-il trop humain pour nous conduire vers les réalités transcendantes ?

Une chose est certaine. L'amitié entre deux hommes ou entre deux femmes n'a jamais été l'objet d'une suspicion. Au contraire, elle a toujours été dans l'histoire de l'humanité et de l'Eglise hautement appréciée et recommandée. La médiation en commun était la source et le soutien d'une dialectique ascendante vers Dieu. Pourquoi la médiation entre un homme et une femme devient-elle suspecte ? Parce qu'un nouvel élément intervient dans la démarche spirituelle : l'érotisme. Celui-ci est-il donc fatal aux partenaires d'une expérience religieuse au point que l'homme et la femme ne se reconnaissent pas comme compagnon d'un itinéraire qui conduit vers Dieu ? Faut-il être réduit ou bien à une expérience sexuelle libérée de tout tabou mais privée de toute dimension religieuse, ou bien à exclure du spirituel tout exercice de la sexualité ? Platon n'avait-il pas un juste pressentiment de la signification à laquelle le sexuel peut parvenir lorsqu'il disait que le plaisir se tient du côté de l'infini ? Ces questions nous conduisent à l'essence même de notre sujet.

La mission du couple sacerdotale

Le couple sacerdotal, ainsi que je le conçois, doit nous aider à briser le dilemme dans lequel nous risquons

de rester enfermés. Sa mission propre est de briser dans les faits l'antinomie du sacré et du profane qui marque la conscience de l'humanité depuis ses origines et la poursuit tout au long de son histoire. Le christianisme pourtant a inauguré un style de vie humaine et religieuse où l'antinomie est radicalement surmontée. Comment se fait-il qu'elle hante encore la conscience chrétienne ? Sans aller jusqu'à l'affirmation théorique de cette irréconciliabilité, notre mentalité chrétienne actuelle maintient ce cloisonnement entre l'exercice de la sexualité et les fonctions sacerdotales. La théologie traditionnelle souligne avec force la convenance particulière du célibat et du sacerdoce. Cette convenance est-elle fondée ou n'est-elle qu'un relent de paganisme hautement spiritualisé ?

La réponse à cette question appelle deux ordres de considérations, d'abord au niveau des sciences humaines, ensuite au niveau de la théologie. Les sciences de l'homme ont connu une double révolution. Une première qui résulta du débordement de la méthode d'analyse au-delà des sciences physiques et naturelles. Cette méthode qui réussissait si bien dans les domaines où elle fut d'abord essayée fut appliquée progressivement à toutes les sciences humaines : la psychologie, la sociologie, l'histoire, l'exégèse, etc. Le succès de cette initiative ne tarda pas à se faire sentir, et il ébranla nombre de conceptions qui étaient bien plus des *a priori* que des affirmations fondées.

Une seconde révolution secoua les sciences humaines : la révolution psychanalytique. Sans faire de la psychanalyse l'alpha et l'oméga de toute connaissance, il faut bien reconnaître qu'elle a jeté une profonde lumière sur la région inconsciente de l'homme et que par son effort d'inter-

prétation elle contribue, si elle est pratiquée positivement, à réconcilier l'homme avec lui-même, avec sa condition charnelle. L'application de la méthode psychanalytique nous révèle en effet que l'homme a toujours eu peur de sa puissance sexuelle comme d'ailleurs de sa puissance créatrice et que la prise en charge de l'une et de l'autre ne s'est pas faite sans un certain sentiment de culpabilité. Cette peur tenace est la source de l'ensemble des règles morales nombreuses et précises qui régissent l'exercice de la sexualité. Cependant les prescriptions et les tabous n'ont pas empêché l'homme d'être attiré et même dominé par elle. Celui-ci a toujours hésité entre deux attitudes opposées, mais également significatives de la fascination qu'exerce sur lui la sexualité ; ou bien se laisser séduire par elle et s'y vautrer avec frénésie et bestialité, ou bien nier cette puissance en s'en interdisant l'exercice, ce qui est une autre façon d'admettre son incapacité de l'assumer avec dignité.

La société moderne est en train de procéder à la détaboutisation de la sexualité dans les conditions que l'on sait et que j'ai décrites plus haut. C'est en poursuivant dans cette voie que l'homme finira par dégager la signification véritable de l'érotisme. Il serait temps que notre théologie du célibat et du sacerdoce se soumette à une psychanalyse. L'ambiguïté a trop longtemps duré. Il est temps de la dissiper. Il faudrait avoir le courage de se demander s'il convient d'exiger de tous ceux qui veulent devenir prêtre de dépasser la sexualité sans la traverser, de substituer une mystique de sublimation à une mystique de médiation.

*
* *

Venons-en maintenant aux considérations proprement théologiques. Les religions païennes et le judaïsme ont toujours opéré une dichotomie au coeur du réel. L'expérience religieuse exige la sacralisation d'une partie de l'univers et du temps : espace sacré, temps sacré, objet sacré, lieu sacré, etc. Par là est exprimé la non-homogénéité de l'espace, du temps, du lieu, des objets. Cette rupture dans l'homogénéité résulte d'une manifestation des dieux ou de Dieu. Toute hiérophanie sanctifie un lieu ou un objet et lui confère une existence privilégiée, une réalité plus profonde. Ce lieu, cet objet participent d'une autre existence, plus réelle, plus authentique : ils sont assimilés au monde surnaturel. Par eux l'homme rejoint la divinité. Ainsi toute expérience religieuse est « médiatisée » par le sacré. Elle exige le respect de certaines prescriptions qui déterminent le comportement des fidèles. De plus, toute communauté de croyants est dirigée par un homme dont la personne même est consacrée à l'exercice de ces fonctions qui rendent possible la rencontre avec la divinité. Il faut noter enfin qu'à l'opposition du sacré et du profane se greffe la dichotomie du pur et de l'impur. Ce qui est sacré est pur et tout ce qui se rapporte au sacré doit être purifié. On voit tout de suite l'ambiguïté dans laquelle s'enferme l'équation du sacré et du pur, du profane et de l'impur.

Le judaïsme a maintenu cette dichotomie et abondamment réglementé la désignation, la préparation du lieu et des objets sacrés. Il a multiplié les préceptes régissant la tribu sacerdotale et l'exercice des fonctions sacrales. Les lois déterminant les objets purs et impurs, les êtres purs et impurs, les conduites humaines pures et impures accentuent l'équation du sacré et du pur et maintiennent l'ambiguïté

radicale sur la notion d'impureté. Celle-ci rejoint évidemment les zones de la vie sexuelle : l'accouplement, les menstruations, l'accouchement. La femme devient même un être d'impureté qui doit être tenue éloignée du lieu sacré. L'impureté sexuelle est d'ailleurs plus qu'une impureté, elle est une maladie. Les règles précisent les modalités selon lesquelles l'homme et la femme pourront assurer leur purification et en même temps leur guérison.

La relation sexuelle est frappée d'impureté. Moïse avant de recevoir l'Alliance avertit le peuple de se préparer pour cette théophanie. « Tenez-vous prêts pour après-demain. Abstenez-vous de la femme. » Dans *Le Lévitique*, il est prescrit que lorsqu'une femme aura couché maritalement avec un homme, tous deux seront impurs jusqu'au soir. Ils ne pourront donc pas s'approcher du lieu sacré. Ces prescriptions sont encore plus sévères pour le prêtre qui ne devait évidemment pas présider les sacrifices dans un état d'impureté légale.

Ce sont ces idées de pureté et d'impureté accolées à celles de sacré et de profane qui se prolongent au-delà du judaïsme dans le christianisme. L'idée d'inconvenance entre l'acte sexuel et l'exercice des fonctions sacerdotales remonte en droite ligne au *Lévitique* XV. On en vint à la conclusion que le prêtre devait être prêt en tout temps à célébrer l'eucharistie et renoncer pour cette raison à toute relation érotique. Le synode de Tours prescrivit par exemple en 461 : « Les prêtres et les lévites sont exhortés à la chasteté perpétuelle, car ils peuvent être appelés à tout moment à célébrer un rite sacré ». Les propos de saint Jérôme sont bien connus : « Mais s'il est demandé aux laïcs de s'abstenir d'avoir des rapports avec leur femme, en consi-

dération de la prière, que faut-il penser du prêtre appelé à offrir tous les jours des sacrifices immaculés à Dieu, pour ses propres péchés et pour ceux du peuple ? » Et saint Césaire d'Arles affirmait : « S'il en était ainsi chez les Juifs, à plus forte raison doit-il en être ainsi chez les Chrétiens. » Citons enfin saint Thomas : « En vertu d'une certaine convenance, l'ordre majeur a par sa nature la particularité d'empêcher le mariage, car ceux qui ont reçu les différents ordres majeurs sont destinés à s'occuper des vases sacrés et des sacrements. C'est pourquoi il convient qu'ils gardent la pureté de la chair par la continence. » Ces textes choisis parmi des dizaines d'autres manifestent sans équivoque la permanence de l'ambiguïté du pur et de l'impur, du sacré et du profane sur laquelle repose en grande partie le célibat ecclésiastique.

La pensée hellénique a servi de fondement philosophique au maintien de l'opposition du sacré et du profane au-delà du judaïsme lui-même. L'opposition du corps et de l'âme et l'idée d'immortalité par laquelle l'âme échappe à la prison corporelle sont les racines du manichéisme qui a grevé le christianisme et dont celui-ci a bien du mal à se libérer. L'idée demeurera longtemps vivante que le sacré ne peut être vécu pleinement qu'au coeur d'une vie totalement « pure », c'est-à-dire non sexuelle, l'homme exprimant par là son refus d'assumer pleinement sa condition charnelle.

Et pourtant l'irruption de Dieu au coeur même de l'histoire, l'assomption de la condition humaine par le Christ fait éclater, dans l'acte même par lequel Il s'incarne, cette dichotomie du sacré et du profane. Les prophètes dans un pressentiment évangélique avaient déjà invité le peuple

et les prêtres à dépasser la pureté rituelle pour parvenir à une véritable purification du coeur. Mais dans sa personne même, Jésus signifie cet affranchissement. Son enseignement sur le pur et l'impur supprime toute impureté extérieure, rituelle, légale pour nous révéler que la seule source d'impureté, c'est le coeur de l'homme. « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur ; mais ce qui sort de sa bouche, voilà ce qui rend l'homme impur. » Les animaux, les oiseaux, le sang de la femme, l'exercice de la sexualité ne sont pas des causes d'impureté. Il n'y a pas de déchets dans le monde. D'ailleurs les Pharisiens saisirent la portée révolutionnaire de ces paroles puisqu'ils furent profondément choqués de l'entendre parler ainsi. Les apôtres eux-mêmes furent lents à comprendre et saint Pierre nous manifeste son hésitation dans le rêve que Luc nous rapporte dans *Les Actes*.

Mais Jésus va beaucoup plus loin. Le culte nouveau qu'il inaugure ne se fera pas en un lieu sacré : la montagne et le temple de Jérusalem. L'heure est venue où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. Louis Bouyer commentant ce texte (*Le Quatrième évangile*, Casterman, Paris, 1958, p. 105-106), nous met en garde contre une interprétation qui réintroduirait l'opposition entre « matière » et « esprit », car cette opposition comporte le grave inconvénient de nous plonger dans un « spiritualisme désincarné », héritage de la pensée grecque et fondement philosophique du manichéisme et de la séparation du pur et de l'impur, du sacré et du profane. L'Esprit et la Vérité dont il s'agit, c'est l'Esprit dont parle Jean et non l'esprit humain, c'est-à-dire l'Esprit de Jésus qui nous conduit dans la Vérité de Dieu. Alors Jérusalem pourra

bien être détruite comme Samarie. Les vrais adorateurs auront renoncé à chercher ici-bas aucun lieu sacré, aucune cité choisie pour offrir le sacrifice, mais de tout lieu où ils seront ils pourront faire un sanctuaire, car l'Esprit sera en eux, en eux tout entier, corps et âme, car le corps est le temple de l'Esprit Saint.

Enfin, si l'on considère l'exercice du sacerdoce nouveau lui-même, il n'est lié à aucune prescription concernant la « pureté sexuelle ». J'ai suggéré précédemment dans ce livre la façon dont il convient d'interpréter les invitations au célibat dans les limites de la disponibilité apostolique, c'est-à-dire pour une raison pratique. Tous les textes de l'Evangile sur ce sujet vont dans ce sens, même celui sur les eunuques volontaires. En aucun cas, Jésus ne manifeste une convenance particulière unissant le célibat et le sacerdoce. Cette affirmation s'appuie sur le témoignage de bon nombre d'exégètes catholiques dont Audet, J. Blinzler, J. Dupont, etc. La valeur de cette parole s'applique à la polémique entre Jésus et ses adversaires qui lui reprochaient de ne pas être marié et le traitaient injurieusement d'eunuque. L'évangéliste vise à justifier l'attitude de Jésus : elle n'est pas une invitation à renoncer au mariage.

Le fondement évangélique de l'universalité de la loi du célibat ecclésiastique est donc particulièrement fragile. Non seulement Jésus n'a jamais voulu imposer le célibat à ses apôtres, mais encore il n'y fait aucune allusion dans les béatitudes, sommet de l'annonce évangélique. Schillebeckx va même jusqu'à affirmer que « le célibat n'est pas présenté comme idéal abstrait dans les évangiles synoptiques : l'exigence n'en est pas formulée ; bien plus, même

le désir n'en est pas exprimé ».

Jésus, il est vrai, ne s'est pas marié. Je me demande cependant si on peut affirmer qu'il décida librement de ne pas se marier parce qu'il tenait en haute estime la virginité. Voici pourquoi. Les considérations antérieures sur le dialogal et le transdialogal m'ont conduit à l'affirmation de l'impossibilité radicale d'un cheminement solitaire vers Dieu et à la nécessité de la relation inter-personnelle comme immanence, fondement et soutien de la relation avec la Transcendance. L'homme s'éveille et s'ouvre à Dieu par l'acte même par lequel il s'éveille et s'ouvre aux autres. J'en suis venu à la conclusion suivante : si une cité séculière et un monde d'anonymat éliminent l'expérience du dialogal au sein des communautés traditionnelles, ils favorisent cependant l'appel et le développement d'une rencontre privilégiée dans un dialogue amoureux qui peut se transformer en une démarche religieuse. Mais Jésus est cet ineffable mystère de l'Homme-Dieu. Nous devons affirmer qu'il a épuisé notre condition humaine (sauf le péché), qu'il a grandi en sagesse et en intelligence, qu'il a pris progressivement conscience de sa mission. Cependant, Jésus reste plongé au coeur de l'Etre : la séparation ontologique n'a jamais été son lot. C'est pourquoi il demeure éternellement entre la personne de Jésus et la nôtre un abîme infranchissable. Jésus est la plénitude de l'Etre. Il est la Voie, la Vérité, la Vie. Il est l'Amour. Nous ne sommes qu'appel, désir, *éros* de vérité, d'être et d'amour. Je crois que c'est cette condition d'Homme-Dieu qu'exprime son état d'« eunuque volontaire ».

Restent les textes de Paul. L'apôtre des Gentils conseille aux chrétiens de faire comme lui tout en admettant

que le prêtre et l'évêque se marient. Au sujet de la virginité, il affirme ne pas avoir reçu d'ordre du Seigneur, mais il la recommande en invoquant deux arguments, l'un d'ordre eschatologique, l'autre de l'ordre de la disponibilité.

> « Je vous le dis, frère : le temps se fait court. Reste donc que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas véritablement. Car elle passe la figure de ce monde. Je voudrais vous voir exempts de soucis. L'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur. Celui qui s'est marié a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à sa femme ; et le voilà partagé. De même la femme sans mari, comme la jeune fille, a souci des affaires du Seigneur ; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit. Celle qui s'est mariée a souci des affaires du monde, des moyens de plaire à son mari. (I Cor. : 7, 29-34).

Le premier argument d'ordre théologique garde toujours sa valeur. Paul y voyait pourtant une urgence particulière car il croyait au retour tout proche du Seigneur et à la proximité de la fin des temps. Le second est d'ordre pratique et permet d'assurer la disponibilité de l'apôtre au service de l'annonce de l'Evangile. Cet argument valable au temps de Paul l'est beaucoup moins aujourd'hui, ainsi que j'ai tenté de le montrer au chapitre précédent. De plus, on peut facilement reconnaître dans ce texte une influence hellénique et y déceler un langage

stoïcien. Epictète ne dit-il pas dans *Diatribes* III, 22 : « Ne faut-il pas que le cynique soit libre de toute distraction et qu'il s'absorbe tout entier dans le service de Dieu ? Il faut qu'il puisse aller parmi les hommes sans être lié à des tâches domestiques et sans être mêlé aux circonstances de la vie quotidienne ».

*
* *

Puisque le christianisme a scellé le sort de l'antinomie classique du sacré et du profane, il n'y a plus deux zones d'êtres, les uns impurs et les autres purs, mais plutôt deux directions. La dichotomie, si elle persiste, ne se situe pas au niveau des êtres, mais au niveau du coeur. Il y a une direction vers la désacralisation totale, celle de l'homme qui s'affirme comme maître absolu de l'univers et s'enferme dans la solitude de son humanité. Et il y a une seconde direction, celle qui vise à la sacralisation totale : l'homme qui descend jusque dans les sphères les plus profondes de la matière et de la vie pour mieux s'élancer à la rencontre de Celui qui est le commencement et la fin de toutes choses. Et ce mouvement de descente et de remontée imite celui de Jésus qui dans sa personne même et dans son enseignement a fait éclater les oppositions païennes. Le mouvement général de sacralisation rend le temporel éternel, transforme l'*éros* en *agapè*, établit le lien entre l'Au-delà et l'ici-bas, anticipe le futur eschatologique en un présent plénifié par la présence de Dieu.

*
* *

Résumons les acquisitions successives auxquelles nous sommes parvenus au cours de ce chapitre. Le couple sacerdotal établit entre un homme et une femme une relation privilégiée où chacun des conjoints, par une alternance de moments de solitude et de moments de communion, progresse dans le chemin difficile mais seul exaltant de l'amour. En revêtant une densité et une réalité humaines croissantes, les époux interprètent leur amour comme une immense parabole qui est celle que chaque époux doit entretenir avec son Dieu dans la solitude de son être.

Le couple sacerdotal appelle à la vie des êtres qui sont comme la personnification de leur amour. Le nombre en est déterminé, non par les mécanismes incontrôlés de la génération, mais par le sens d'une responsabilité parentale et chrétienne qu'il appartient aux époux seuls d'assumer dans la lucidité de leur conscience, mais qui ne peut être dictée par aucune autorité au nom d'une morale « biologique ».

Le couple sacerdotal trouve normal que l'homme et la femme dépassent le milieu familial et assument une responsabilité sociale en s'engageant dans une activité professorale, politique, économique. Ils portent ainsi témoignage d'une sacralisation totale de l'univers en pénétrant le matériel de spirituel, ou comme dit Teilhard de Chardin, en dégageant la puissance spirituelle de la matière.

Le couple sacerdotal désire que l'époux ou l'épouse ou les deux conjoints se mettent au service d'une communauté de croyants, en acceptant la responsabilité du sacerdoce d'une façon temporaire ou permanente. La femme-prêtre, comme l'homme-prêtre, professionnels ou ouvriers,

implique le changement radical du modèle social actuel du prêtre, la détaboutisation et la valorisation de l'érotisme dans l'ordre de l'amour, la considération de la femme comme être de liberté, de projet et d'autonomie, et enfin la révolution de la structure familiale.

La tâche est immense, il ne faudrait pas tarder de s'y appliquer.

Conclusion

Dans la société traditionnelle, l'amour est vécu davantage sur le mode de la relation familiale que sur celui de la relation conjugale. La rencontre privilégiée entre deux êtres est compensée par la participation aux communautés de vie que sont le village, la paroisse, la grande communauté religieuse. Mais la situation actuelle est tout autre. D'une part, la civilisation technique a engendré un monde d'anonymat en faisant sauter les cadres trop étroits des communautés traditionnelles : l'homme s'est ainsi trouvé coupé de ses milieux de vie et de valeurs. D'autre part, la mentalité scientifique a éliminé la croyance spontanée et

naïve en Dieu : l'homme s'est ainsi privé d'une de ses relations essentielles.

Il me semble que ces données fondamentales posent d'une façon spécifiquement nouvelle le problème de l'amour. Si l'homme s'enferme dans une double solitude par sa séparation d'avec la communauté et la divinité, la mort de Dieu n'aura été que le prélude de la mort de l'homme. Mais cette profonde solitude, si elle n'est pas trahie dans la dispersion des rencontres superficielles et donjuanesques, peut être vécue comme le point de départ d'une dialectique qui assurera le salut de l'homme. Elle est d'abord une exigence de communion qui ne trouve une réponse adéquate que dans l'intimité d'une relation privilégiée ou dans la chaleur d'une fraternité. Cette rencontre de deux êtres m'apparaît essentielle comme mode d'expérience de l'amour : elle est la source de l'attention, du respect, de la présence, de la gratuité ; elle est l'apprentissage et la découverte d'un autre semblable et partant de soi-même ; elle est création de l'autre et partant de soi-même.

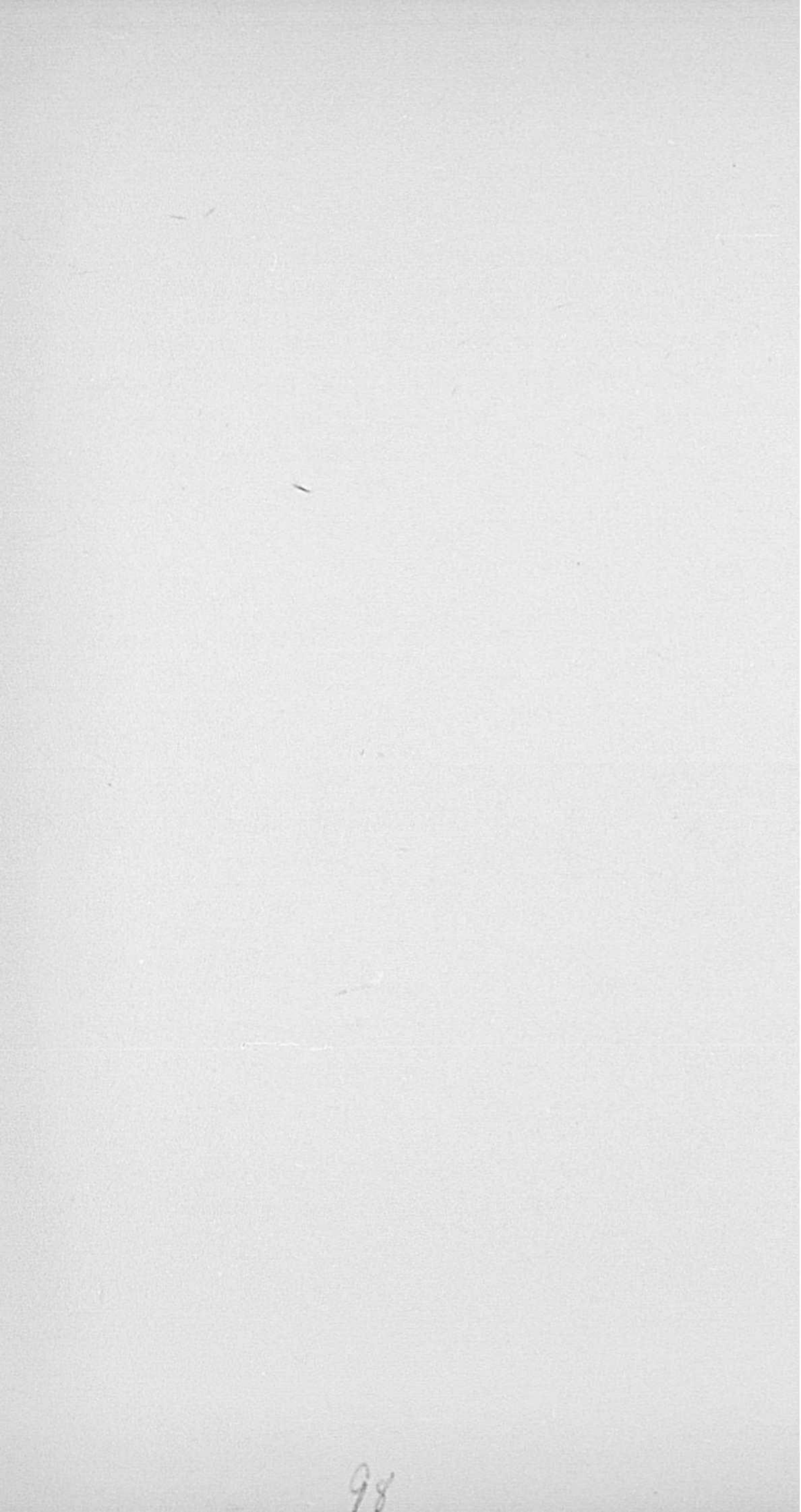
L'expérience de l'amour est unique et c'est pourquoi elle déclenche un double mouvement dont les éléments sont d'ailleurs étroitement liés l'un à l'autre. D'abord elle est susceptible de transformer en profondeur la relation de chacun des conjoints avec les autres humains. Celui qui une fois dans sa vie a su *regarder* un semblable pour reconnaître en lui un autre être différent de lui, mais comme lui, ne pourra jamais oublier, au risque de se renier lui-même, cette troublante expérience. Au contraire, celle-ci lui fera percevoir la dignité de chacun des hommes. Celui qui a connu l'amour imprime toutes ses activités d'un sceau

nouveau ; même dans l'affrontement quotidien. Ceux qui font bon marché des droits et de la dignité des autres n'ont jamais franchi le seuil de la demeure amoureuse.

Mais ce n'est pas tout. L'expérience de l'amour est la meilleure révélation immanente de la réalité de Dieu, car Dieu est Amour nous dit saint Jean. Elle se révèle dans sa plénitude même comme inachèvement qui appelle un dépassement. Cette convenance du caractère non absolu de l'amour humain permet de le vivre comme une manifestation de l'Absolu, une préparation au dépassement ultime, une création de soi qui culmine dans l'épanouissement du don total de son être à Celui qui Est et qui plus encore est Amour. L'union amoureuse est donc finalement une catharsis de l'humain et une préparation à l'union mystique parce qu'elle permet d'entreprendre à deux la tâche essentielle qui est de penser et de s'approcher de la Signification du Monde et de soi-même. Ainsi dans son dynamisme même, l'amour est élan vers la transcendance.

*
* *

Le grand hymne à l'amour de l'apôtre des Gentils que nous sommes demeure la révélation essentielle dont notre monde moderne a besoin, car *seul l'amour sauve.*



Appendice 1

Réponses à quelques objections

Je veux reprendre ici quelques-unes des objections que je me suis faites au cours de ma réflexion, car elles pourraient aussi surgir dans l'esprit du lecteur. En fait, ces questions ont déjà leurs réponses dans les chapitres qui précèdent. Je veux cependant les soulever d'une façon explicite pour les analyser en elles-mêmes.

La première et la plus spontanée pourrait s'exprimer ainsi : le couple sacerdotal, n'est-ce pas une solution de facilité pour régler la crise actuelle du sacerdoce ? Supprimer la loi universelle du célibat, n'est-ce pas renoncer à une valeur à laquelle l'Eglise a toujours attaché une première

importance ? N'est-ce pas aussi sous-estimer la générosité dont les jeunes sont capables ?

Quiconque a lu ces pages avec attention et bienveillance se rend vite à l'évidence que ce livre n'a rien d'un traité de « dolce vita », pas plus d'ailleurs qu'il n'est une concession à la faiblesse. La thèse que je défends ne vise aucunement à flatter une « nature humaine » toujours prête à renoncer à poursuivre un idéal élevé. Que le thème soit « dans le vent » n'enlève rien aux exigences de réflexion et d'amour qui sont ici proposées. Bien au contraire, l'actualité du sujet est un signe manifeste de l'acuité du problème et j'ai pensé qu'il fallait consacrer quelques mois à l'élaboration de ces idées, à bases philosophiques, qui m'apparaissent valables. J'ai voulu pardessus tout souligner que la crise du sacerdoce et du célibat exigeait de notre part un effort de pensée et de création pour promouvoir, au-delà de la forme qu'elles revêtent, les valeurs humaines et chrétiennes qui sont en fin de compte le seul véritable soutien de notre vie, de notre activité et de notre engagement. Toute crise des valeurs est un appel à l'approfondissement. A nous d'y répondre en manifestant une telle foi en elles que nous soyons capables de les incarner d'une façon nouvelle sans les trahir. J'ai voulu, pour ma part, montrer que le sacerdoce strictement lié au système clérical et à un état de vie célibataire a besoin d'être renouvelé en profondeur. Si les jeunes ne veulent plus marcher sur nos traces, ce n'est pas par perte du goût des valeurs ou par manque de générosité. C'est bien plutôt parce que notre mode de vie ne signifie plus rien pour eux qui sont les premiers véritables produits de la civilisation moderne.

*
* *

Une fois rejetée l'objection de la facilité, reste à savoir si le couple sacerdotal n'est pas une solution illusoire au problème du sacerdoce. On a dit et répété en jouant sur les mots que le mariage n'est qu'une solution mirage.

On aura remarqué, j'espère, que mon point de vue est plus vaste et aussi plus profond. Il repose tout entier sur un postulat de base énoncé dans les premières lignes et qui vise à montrer que l'homme entre dans une nouvelle phase de son histoire. Ce serait souffrir de myopie grave que de dire que les formes d'incarnation et d'exercice du sacerdoce ne doivent pas s'accorder aux besoins d'un monde qui naît. C'est à nous qu'il appartient d'avoir assez d'intuition pour trouver, dans la fidélité au passé, les formes sous lesquelles nous pouvons proposer les valeurs humaines et chrétiennes de manière à ce qu'elles correspondent aussi bien aux exigences profondes de l'homme qu'au siècle auquel il appartient.

Les remarques qui précèdent constituent le fond de scène sur lequel s'est élaborée ma réflexion. Il est bien évident que ce point de vue diffère radicalement de celui d'où procède l'objection du mariage comme solution illusoire. Dans ce dernier cas, on se base surtout sur l'expérience malheureuse de prêtres qui abandonnèrent le sacerdoce pour se marier : ceux-ci ont vite été déçus et rien d'étonnant à cela. De tels mariages, en effet, reposent sur un constat d'échec. Or, l'échec constitue un point de départ extrêmement fragile pour le succès d'une entreprise

aussi délicate que l'amour conjugal. Ou bien le prêtre manquait d'un équilibre psychologique et avait besoin d'une thérapie ou d'un traitement psychiatrique : le mariage ne peut sûrement pas y suppléer. Ou bien le prêtre a quitté le clergé avec la conscience d'avoir failli à la tâche, d'avoir vécu au-dessous des exigences de l'Evangile (pourtant le système clérical et le célibat ne sont pas énoncés dans le sermon sur la montagne) : alors la vie matrimoniale s'engage dans une voie confuse où se développe une culpabilité latente. Celle-ci se transformera vraisemblablement en agressivité contre l'épouse qui sera accusée d'avoir été l'occasion sinon la cause de son infidélité : l'ex-clerc finira par croire qu'il a été vaincu par la sexualité, séduit par la femme, comme Adam par Eve. C'est la répétition du mythe originel. Le mariage n'est mirage que pour ceux qui sont obnubilés sinon obsédés par leur condition sexuelle qu'ils ont refoulée toute leur vie. C'est à eux seulement que la relation érotique apparaît comme le débordement de la vie et le signe de la libération. Mais il ne faut pas attendre longtemps avant de réduire à néant cette fausse illusion. Le mariage n'a jamais été et ne sera jamais une solution miracle aux troubles psychologiques, ni le lit conjugal un bordel légalisé et béni.

Il ne faut donc pas conclure à l'impuissance du couple sacerdotal pour solutionner la crise du clergé à partir d'expériences malheureuses dont on garde le souvenir. C'est une conclusion qui découle de fausses prémisses. Celles qui permettent de proposer le couple sacerdotal ne reposent pas sur des traumatismes psychiques, mais procèdent d'un amour des valeurs transtemporelles à transmettre aux jeunes d'un autre monde.

*
* *

Peut-être objectera-t-on aussi que le couple sacerdotal est un bel idéal, un peu naïf, qui ne résiste pas à la réalité de la vie quotidienne, à l'épreuve journalière des soucis.

Reconnaissons d'abord que tout idéal de vie risque de s'user dans la confrontation quotidienne, qu'il s'agisse de l'amour conjugal ou du sacerdoce célibataire. Dans un cas comme dans l'autre, toute tentative d'incarnation demeure toujours en deçà de l'idéal poursuivi. Ce qui importe par-dessus tout, c'est le dynamisme même de notre vie qui nous permet de surmonter l'inertie de notre être pour nous pousser toujours au-delà de notre situation actuelle. Toute réalisation d'un idéal quel qu'il soit demande un effort créateur, une puissance de renouvellement, une tension de tout son être vers un dépassement continuel de soi.

Cela dit, il me semble que cette objection procède d'une mentalité religieuse encore entachée d'un certain manichéisme. Précédemment, je crois avoir souligné le fait que la floraison du monachisme manifestait une ferveur extraordinaire dont le monde moderne semble avoir perdu le goût. Mais en même temps, cet épanouissement de la vie monacale est l'aveu inconscient d'une impuissance de l'homme à répondre aux appels de Dieu au coeur des réalités terrestres et plus particulièrement au coeur de l'amour. Malgré toutes les déclarations sur la sainteté du mariage, celui-ci fut toujours considéré pratiquement comme un état inférieur. C'est cette conception qui nous a conduits à la division des chrétiens entre, d'une part, ceux qui se dé-

partissent de tout souci matériel et de toutes préoccupations familiales et sociales pour se consacrer tout entier aux choses de l'esprit et à la contemplation des mystères chrétiens et, d'autre part, ceux qui assument les tâches nécessaires de la génération et de l'éducation des enfants, de l'administration et du gouvernement de la cité.

La théologie des réalités terrestres nous a rendus sensibles à l'engagement du chrétien dans le monde. C'est là le lieu de son activité. Sa tâche essentielle est de faire rendre à la matière des sons spirituels, et aux valeurs humaines des accents divins. De plus, le christianisme, dans son essence même, proclame la valeur de toute vie humaine. Jésus nous invite à travers toute activité à ne pas nous aliéner dans la possession, mais à parvenir à la liberté en faisant de chacune d'elle une activité rédemptrice. L'invitation de Jésus à être du monde comme n'en étant pas ne s'adresse pas particulièrement aux prêtres, religieux ou religieuses pour les inviter à vivre dans le cloisonnement extérieur. Elle s'adresse à tout croyant (et le prêtre en est un) qui doit vivre son présent comme réalisation du Royaume de Dieu. Ces paroles de Jésus signifient donc l'eschatologie actualisée.

Le peuple hébreu a fait de son histoire une histoire sainte parce qu'il interprétait chaque événement comme signe de Dieu. Chacun de nous peut faire de sa vie une vie sainte à la condition d'avoir le courage et la foi de lui donner un sens. Car la sainteté, c'est le sens divin que je donne à ma vie, mes activités, mes péchés.

*

* *

La dernière objection que je veux soulever provient du principe d'autorité. Le pape Paul VI n'a-t-il pas publié en 1967 une encyclique sur le célibat sacerdotal par laquelle il manifeste sa décision de maintenir la loi actuelle ?

La lettre encyclique nous a tous contraints à réexaminer la question du célibat et à peser à nouveau les motifs de la position de l'Eglise. Il est bien évident cependant que le maintien de la loi actuelle relève d'un jugement prudentiel. Cette loi n'a pas toujours lié et ne liera pas toujours ceux qui se destinent au sacerdoce. J'ai tenté dans ce livre de soulever la question du célibat dans une problématique tout autre que celle à partir de laquelle le pape a défini sa position. Je crois qu'il n'y a rien d'illégitime et d'irrévérencieux dans tout cela. Nous sommes en plein coeur d'un débat. Il appartient au pape et aux évêques de dicter une conduite pratique pour aujourd'hui, mais cela n'empêche pas les prêtres de réfléchir sur leur condition et leurs expériences pour faire valoir les arguments qui exigeraient, à leur sens, une modification de la loi dans un avenir assez rapproché.

∴

Notre projet commun est d'évangéliser le monde qui passe et non d'empêcher le monde de changer. La question première qui doit nous préoccuper aujourd'hui est la suivante : Qu'est-ce qui doit être transmis d'essentiel du mys-

tère de l'Eglise à la civilisation qui naît ? Quelles formes doivent être balayées sans regret et sans retard, ou modifiées avec courage ? Comment le prêtre va-t-il livrer le message évangélique dans la société future ? Comment présenterons-nous à l'homme de demain le mystère de Dieu et de l'Eglise ?

Ce sont là des questions urgentes auxquelles nous ne devons pas tarder d'apporter réponse. Nous avons le devoir de chercher, d'inventer, de créer et de trouver, car le monde n'attend pas. Autrement, celui-ci se constituera en dehors de toute influence religieuse sinon contre elle, en éloignant l'Eglise comme un objet vétuste et encombrant. Les chrétiens et les prêtres actuels ont une immense responsabilité. Dieu a voulu avoir besoin des hommes. Il a lié son salut à la médiation humaine. Et c'est pourquoi il ne se substitue pas à notre paresse, à notre peur, à nos absenses de création. Dieu ne fait pas à notre place la planification mondiale, il ne rétablit pas l'équilibre brisé par le cercle vicieux du sous-développement. Nous n'avons pas non plus à attendre un télégramme du ciel pour résoudre la crise du sacerdoce. A nous de prendre la mesure de notre responsabilité.

Appendice 2

La mort d'une Athéna

L'homme, sous peine de perdre le statut qui le qualifie, doit s'interroger sur le sens de sa vie et de sa mort, sur sa place dans la nature, sur sa relation avec la Transcendance. La philosophie s'offre comme la discipline la plus apte à guider la conscience humaine dans cette oeuvre d'interprétation. Or la grande majorité de nos étudiants ne semble pas l'accueillir comme telle. Nous arrivons souvent à susciter leur intérêt pour un problème philosophique. Mais cet intérêt dure le temps de la leçon et ne

(1) Article publié par l'auteur dans *La Nouvelle abeille*, journal des Anciens du Séminaire de Québec.

se transforme pas, sauf de bienheureuses exceptions, en recherche personnelle. Ils reçoivent une vérité philosophique avec la même attitude qu'une vérité scientifique, et ils emmagasinent des connaissances réflexives comme on enregistre un fait physique. En tout, le quantitatif triomphe et la réflexion est absente.

Bien des raisons expliquent ce phénomène. La philosophie n'a jamais été première au palmarès des disciplines humaines. Le dernier livre de philosophie ne s'enlève pas de la librairie avec la même rapidité que le dernier numéro de *Play Boy* n'est vendu au kiosque à journaux. Devant l'insuffisance des raisons de ce genre, n'y aurait-il pas lieu de chercher dans une autre direction ? Puisque la philosophie thomiste règne en maîtresse de pensée (notre Athéna) au Séminaire, ne faudrait-il pas nous demander si elle n'est pas en quelque façon la première responsable de la situation actuelle. Ce qui revient à poser la question suivante : La philosophie thomiste, professée comme doctrine privilégiée de vérité, peut-elle développer chez nos étudiants une mentalité philosophique et les initier à la recherche de la vérité ? Je me propose dans cet article de grouper quelques réflexions autour de ce thème. Les limites qui me sont imposées par le caractère de ce périodique m'obligeront à couper court au développement de certaines idées.

•

• •

La question telle que je viens de la formuler appelle deux ordres de réflexions. Les premières respectent les

frontières du domaine proprement philosophique. (Les secondes, qui débordent ce cadre, seront analysées plus bas). La pensée tend à l'universel, au-delà de ses manifestations particulières ; elle aspire à une vérité intemporelle, au-delà de ses conditions actuelles ; elle cherche à s'élever à l'Absolu, par delà le relatif. Mais, et cela semble paradoxal, la philosophie ne peut rejoindre la vérité absolue et universelle qu'à travers des problématiques singulières et des conditions historiques concrètes, que par la médiation du relatif. De telle sorte que la vérité relève davantage de l'ordre de la promesse que de l'ordre du donné. Cette situation qui est faite à la pensée dépend de son enracinement dans la matière : l'homme est une essence spirituelle réalisée dans une histoire soumise à des changements perpétuels. Mais plutôt que d'y voir un mal nécessaire, ne pouvons-nous pas reconnaître, dans ces manifestations multiples, la richesse et la splendeur de l'Etre ? Saisies dans cette perspective, elles apparaissent alors comme autant de chemins d'accès, de voies d'approches pour rejoindre, au-delà du concret et de l'historique, la plénitude de la vérité. Ainsi par exemple les virtualités de l'humain s'expriment par l'ordre et la beauté dans le génie grec, par les grandes synthèses philosophico-théologiques du XIIIe siècle, par l'esprit scientifique et critique de l'âge moderne, par la lucidité du monde contemporain.

Précisons brièvement les spécificités de l'ère moderne et contemporaine par rapport à l'époque médiévale. La philosophie de cette dernière demeure toujours théologique dans son inspiration : elle cherche à établir la rationalité de la foi, à intégrer l'homme dans le grand mouvement de l'histoire du salut qui a son origine et son terme en

Dieu. Dans une telle perspective, les différentes disciplines humaines sont coordonnées sous l'autorité de la théologie, comme les diverses sociétés civiles sont soumises à l'autorité suprême de l'Eglise. L'avènement de la pensée moderne a ébranlé et renversé ce bel édifice médiéval. Par l'observation et l'expérimentation, par l'analyse du réel dont il dégage les lois et la structure, par la constitution de la méthode scientifique, l'homme commence, selon la belle expression de Gaston Bachelard, son projet d'installation dans le monde puisqu'il en est maître et possesseur. Par la découverte de l'espace ("le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie"), par l'intuition du temps (l'évolution et l'histoire), le bel anthropocentrisme de l'univers est à jamais ruiné. (Teilhard tentera de le rétablir par l'infini de complexité). La méthode scientifique s'impose non seulement aux disciplines de la matière, mais elle s'étend à celles de la vie et même de l'homme. L'historicité apparaît comme une structure première de tout être physique et vivant, et elle rejoint les zones les plus élevées de l'esprit humain. .... En bref, la pensée médiévale s'élabore dans une problématique théologique, et elle insiste sur les valeurs d'objectivité, de vérité universelle et absolue, point d'arrivée de la démarche rationnelle. La pensée moderne s'enracine dans une problématique scientifique et elle manifeste une prédilection pour les valeurs de subjectivité, de liberté, d'historicité de l'homme et de la vérité. Elle est davantage soucieuse de respecter le cheminement qui conduit à l'absolu, au point d'oublier même qu'elle doit y tendre comme vers son terme.

Ainsi, l'homme d'aujourd'hui travaille, vit, pense selon les normes de la mentalité scientifique, de sorte qu'il n'est

pas osé de parler de l'avènement d'un nouveau type d'homme : l'homo scientificus, relais de l'homo sapiens, lequel fut le type incontesté de toute la période ancienne et médiévale jusqu'à Hegel inclusivement. Dès lors il est exact de dire que nous sommes à l'aube d'une ère nouvelle(1).

Les présupposés que nous venons d'établir permettent maintenant de revenir à la question initiale. Que se passe-t-il lorsque nous voulons initier nos étudiants à la philosophie en leur présentant le thomisme comme doctrine privilégiée de vérité ? Nous nous efforçons alors de faire naître une attitude philosophique en professant à des hommes pas ou peu initiés (c'est-à-dire plus près de la manifestation particulière que de la vérité absolue, plus sensible aux conditions historiques qu'aux valeurs intemporelles), une philosophie dont la portée universelle s'enveloppe dans une problématique prégaliléenne, qui apparaît de plus en plus étrangère à la leur.

La conséquence ? La philosophie dont la première fonction est d'établir le lien entre le vécu de l'homme et sa pensée, dissocie de plus en plus ces deux termes. Ce qui doit être pour le contemporain réflexion sur sa vie, apparaît comme réflexion sur la vie d'autrefois par l'usage d'un langage anachronique et de concepts qui n'ont plus cours. La discipline qui a pour rôle d'aider l'homme à comprendre son époque et à rejoindre l'universel et l'absolu au-delà du particulier et du relatif dans lesquels il vit, ne semble plus soulever qu'interrogations vides, spéculations sans but, discussions stériles.

---

(1) RAHNER, K., XXe siècle siècle de grâce ?, Mame 1962, p. 179-187.

Et pourtant, la philosophie me semble plus nécessaire aujourd'hui que jamais, car l'homme moderne, par la puissance de son analyse a décomposé le réel jusqu'à l'effritement de la matière : il a perdu le sens du mystère des choses, de l'amour et du sacré. La philosophie peut le lui redonner.

* * *

Si maintenant, débordant les limites strictement philosophiques du problème, nous le considérons dans sa relation avec la foi, ne sommes-nous pas tenus de promouvoir le thomisme tant dans sa partie rationnelle comme auxiliaire de la théologie que dans sa partie proprement théologique ? On sait en effet que la théologie catholique s'est étroitement liée à la réflexion thomiste, et on connaît les invitations pressantes de l'Eglise d'en maintenir l'enseignement dans les Séminaires.

Disons d'abord que les rapports de l'Eglise à l'égard du thomisme sont à interpréter dans une perspective historique ; ils revêtent de plus un caractère prudentiel qui n'est pas sans analogie avec d'autres prescriptions ecclésiastiques. Reliés à un contexte concret ou à une problématique particulière, ils tombent en désuétude ou doivent être réinterprétés lorsque prévaut un nouvel ordre de choses. Le dernier Concile a manifesté le caractère historique non seulement de certaines prescriptions ecclésiastiques, mais

même de l'Eglise et de notre compréhension de la vérité révélée. A cet égard, une ère nouvelle de réflexion a été, sinon inaugurée, du moins officiellement sanctionnée : la comparaison des premiers textes des schémas conciliaires avec la rédaction définitive est en elle-même très éloquente.

Mais sommes-nous en droit de procéder à une critique du thomisme comme auxiliaire privilégié de la foi et comme expression par excellence de la théologie catholique ? La question est de taille et je n'ai pas la prétention d'y apporter une réponse définitive. Je me propose seulement de rassembler quelques réflexions qui se situent dans la logique de l'argumentation développée dans la première partie de cet article. Sans contester la valeur universelle de la théologie thomiste, il faut reconnaître qu'elle se rattache de très près à la chrétienté médiévale. Cette belle réussite passée est longtemps apparue à l'Eglise comme le type idéal de chrétienté dont elle garde encore une secrète nostalgie. Accusée, attaquée, combattue dans un monde qui ne la reconnaissait plus pour Mère universelle, l'Eglise développa une attitude qui n'est pas sans ressemblance avec le phénomène psychologique de régression sur le plan personnel : elle fut spontanément tentée de faire revivre la chrétienté médiévale ou au moins d'en prolonger l'esprit par le maintien de sa philosophie et de sa théologie.

Pendant que le monde moderne et contemporain continuait, en dehors et souvent contre l'Eglise, son oeuvre de sécularisation, la nation québécoise était tenue jusqu'à ces dernières années à l'écart du mouvement général des idées : elle s'apparente fort à la société médiévale. Or voici qu'en l'espace de deux ou trois décennies, notre « société chrétienne », enjambant les six siècles de développement de

la pensée moderne, se précipite, selon un processus d'accélération quelque peu frénétique vers une industrialisation massive et une sécularisation nécessaire : la chrétienté s'effrite et on entrevoit dans un avenir pas très lointain une Eglise de diaspora dans une société indifférente au problème religieux.

Il faut nous rendre à l'évidence que la chrétienté médiévale est liquidée et d'une façon définitive. L'Eglise doit donc accepter le monde contemporain (ce qu'elle fit pleinement pour la première fois avec le schéma L'Eglise et le monde). Elle doit se donner pour tâche de sanctifier le monde d'aujourd'hui et non pas de pleurer sur la mort du monde d'hier. Elle doit apporter le message du salut aux hommes du XXe siècle comme elle sut jadis passer aux barbares au moment de la chute de Rome. C'est donc à un monde sécularisé et athée (ou en voie de le devenir) que la théologie doit s'adresser. Comment empêcher l'homme contemporain de se fermer sur lui-même ? Comment le rendre sensible à son inamissible relation avec Dieu ? Le phénomène de l'athéisme et de la sécularisation pose à l'Eglise et à la théologie le plus redoutable défi qu'elles aient eu à relever depuis la Réforme. Une petite entreprise de modernisation de la pensée de saint Thomas (un thomisme servi à la moderne) n'apportera pas les réponses à la crise actuelle : elle ne saurait survivre à ses auteurs.

*

* *

Les considérations que je viens de faire, qu'elles soient d'ordre philosophique ou d'ordre théologique, posent un

double problème que je soulève en terminant : celui de la fidélité au passé et celui de la confiance en l'esprit humain. Comment être fidèle au passé ? Certainement pas en le copiant, pas plus d'ailleurs qu'en le reniant. La pensée philosophique et théologique actuelle n'a certainement pas la triste fonction de répéter la pensée du IVe ou du XIIIe siècle, encore qu'elle doive s'en inspirer. Les philosophes et les théologiens ne sont pas des maîtres-répétiteurs, des docteurs en par coeur comme dirait Galilée. Jamais nous ne devons nous reposer simplement sur les efforts de nos prédécesseurs même de ceux qui ont le mieux réussi. C'est pour s'en être contentés pendant de longues décennies que les théologiens et les exégètes catholiques ont accusé un retard considérable sur leurs confrères protestants à la remorque desquels ils sont encore aujourd'hui. A la philosophie et à la théologie, enrichies de tout notre glorieux passé, il revient d'inventer le présent et d'orienter l'avenir.

Si telle est la tâche de la philosophie et de la théologie, il faut rétablir la confiance dans la valeur créatrice de l'esprit humain. La double tentation qui nous guette, c'est celle du soupçon sur la capacité intellectuelle contemporaine et celle du mépris devant les multiples tentatives, souvent infructueuses, de la pensée. Mais de même que la Vie au cours de l'évolution n'a inventé de nouvelles formes zoologiques qu'à travers des tâtonnements illimités, ainsi la pensée philosophique et théologique ne peut parvenir à comprendre son époque et à rejoindre Dieu qu'à travers d'humbles réflexions qu'il nous faut toujours regarder avec respect. Celui-ci n'est pas inconciliable avec la fermeté de ses opinions. Il ne s'agit pas de succomber au goût du

jour et à la démangeaison de la nouveauté. Le discernement est sans contredit la qualité du jugement la plus nécessaire aujourd'hui.

∴

Cet article soulève ici un problème délicat : dans d'autres milieux il prendrait peut-être l'allure d'un combat d'arrière-garde . . .

TABLE DES MATIÈRES

Lithographié
en février mil neuf cent soixante-dix
sur les presses de PAYETTE & SIMMS INC.,
Saint-Jean, Montréal et Granby, Qué.



Philippe Bergeron est né à Grande-Baie en 1935. Il fait ses études classiques au Séminaire de Québec. Licencié en théologie en 1960, il est ordonné prêtre la même année. En 1965, il obtient une licence en philosophie de l'Université Laval. C'est à Paris qu'il poursuit ses recherches. Sa thèse, **L'Action humaine dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin**, publiée chez Fides en 1969, lui vaut un doctorat de troisième cycle de l'Université de Paris.

Philippe Bergeron est actuellement professeur de philosophie au Séminaire de Québec où il est chargé d'un cours d'ontologie et d'éthique, et d'un cours sur l'amour humain. Il s'est aussi beaucoup occupé des couples chrétiens au sein des Equipes Notre-Dame. Ce livre est la synthèse de ses réflexions sur son activité professorale et sacerdotale.